هذا شرح الطوالع لشمس الدين اصفهاني

ومتن الطوالع للقاضي البيضاوي روّح الله روحهما آمين

اعلم ان الله تعالى ليس بزماني ما نفاه من الحكماء والمتكلمين اتفق نعم وجوده تعالى مقارن
للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او اي اي واقع في امرهما فكلا ونعلم
وكونه تعالى ليس زمانيا ينسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي
ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك
لانه لو لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع
الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي
وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به في حدوث القرآن من انه لو كان
قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان ارسال نوح لم يكن واقعا قبل الازل ومنها
اسرار اخر لا تبوح لها تعمقه فطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل
وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة
بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود
مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض
وحال ومستقبل فلا يلزم في علمه بالمتغيرات تغير وانما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

من شرح المواقف للسيد الشريف

المنوی بدید
کوردن ازانم

٤٠٢

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقا تفرد بامتناع العدم واستحالة الفنا
دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن
الارض والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء تقدس عن الحدوث والتقسيم
والتاليف والاجزاء احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الدياجير
الظلماء ابدع المراد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء له الاعادة ومنه الابداء وبرأ
الكائنات بقدرة الذي هو تالي القضا قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء
تحيرت في بيداء الوهيته انظار العلماء والصلوة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه
الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعده مقام الشفاعة يوم
العرض والجزاء وعلى اله البررة الاصفيا واصحابه الكرام الاتقياء فان ارباب
العقل متطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما يمتد اليه اعناق الهمم
واعظم ما يتنافس فيه كرام الامم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء وصحة
العقل الذي هو اعز الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من القرآن
الكريم قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط واجل العلوم واشرفها
واكمل المعارف وانفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد
واغتنام الفلاح في المعاد وثمرات العقول من انواعها تجتنى ونفائس العقائد من اصدافها
تقتنى من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيمة اعمى لا سيما علم اصول الكلام
الذي هو اعظمها موضوعا واكرمها اصولا وفروعا واقواها اركانا واصحها مبانيا
الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها هو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على
اسرار الربوبية الفارق بين المصطفين الاخيار والمغترين الاشرار المميز بين المطيعين من اهل المغفرة و
الرضوان والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الازمان وفضلاء الاعصار والاوان
مطولات مشبعة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتحرير الفوائد وتقييد الاوابد جزاهم الله
عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة حاكم الحكام قدوة المحققين
افضل المتاخرين ناصر الملة والدين عبد الله البيضاوي قدس الله روحه ونور ضريحه مع صغر حجمه مشتمل على غايات العقول ونخب المنقول

المدققين

امام المسلمين

قد نقح اصوله وصرح فصوله ولخص قوانينه وحقق براهينه وحل مشكله وابان معضله وهو كما قال
مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كنز الشذور متداولة مسومة المبادي
والمطالع مموهة العوالي والمقاطع فاشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح
شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده ويحرز فوائده ويقيد اوابده ويفصل مجمله ويكمل مفصله وينقح
مشكله ويوضح معضله فبادرت الى ما اقتضته اشارته وقضت بمعلوم جدارته وسعيت في تبيين معانيه وتمهيد
مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار ووسمته باسم من هو مستجمع لمحاسن الشمايل منبع
الجود والاحسان المؤيد بتاييد الرحمن وهو المولى الاشرف العالي المولوي الاميري الكبيري الاجلي
المخدومي المجاهدي المرابطي المغازي المؤيدي المنصوري العضدي الذخري الاتابكي
السيفي الملكي الناصري اعز الله انصاره فانه عماد العدل والاحسان و
نصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب الامم ملوك العرب والعجم السيد
العادل المجاهد المرابط المثاغر المظفر على الاعداء والمنصور من السماء ناصر الدنيا و
الدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين
امام المتقين جامع كلمة المؤمنين ابو المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم المنصور
سيف الدين ابو الفتح قلاوون [illegible] سلطانه على الانام ظلا وابسطهم من فضله وفضله
صونا وبذلا [illegible] الشريف من منازل الكواكب محلا بالسعود [illegible] قسم الباس والبذل
للاعداء والاولياء [illegible] من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى [illegible] البعض اياديه واكرامه من
احسانه وانعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول [illegible] قال
الحمد لله الذي وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه ودل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد
بوحدانيته وصف العالم وبناؤه العظيم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدده واحصاؤه الذي لا ينتهي قدرته
عند المراد باعادته وابدائه يدبر الامر من السماء الى الارض تبارك قدرته سبق القضاء جلت
قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعم الاؤه [illegible] بيداء الوهيته انظار العقلاء
وارتفع دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه [illegible] والشكر [illegible] والصلوة
على رسوله الذي رفع الهدى جده وعلاؤه وقمع الضلالة بأسه وعناؤه وصلى الله عليه وعلى آله ما
اضاء البدر المنير ضياؤه اقول صدر هذه الخطبة بمطالب اصول الدين من اثبات الصانع
وصفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم

مستجمع لمحاسن الشمايل
قلاوون
[illegible]

والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والابداء والاعادة والنبوة براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تعالى حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال مورد النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي يستشهد على انه تعالى متصف بصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ويلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم و الفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخير بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثالث ثم اردفها بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال الله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض ثم استشهد على وحدانيته وصف العالم وبناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر تقول رصفت الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه تعالى عليم بالعلم الازلي بالذات وانه علم واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى عددها واحدها فان علمه واحد متعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واحدة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا تنقطع قدرته عند المراد فلا اعادة المراد كاله ابداؤه قال الله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ثم بين انه يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي يأتي بالسنن قضائه السابق قال الله تعالى انا خلقناه كل شيء بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة تعالى اسمه فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالت وتعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته لانه اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة

وقال

وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الوهمية انظار العقل اي ملاحظة بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظ العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالعيون انما هو للحد والرسم والباري عز شانه لا يشاركه شيء من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فلا انه ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل بتصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولا كل تاهت انظار العقل اي ملاحظته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر الاول في حقه تعالى فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه والثاني ربما لا يفيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وارتجت اي انغلقت طرق الفكر وانحاؤه اي جهاته اعلم ان الفكر كما سيأتي هو حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطالب منتهية اليه تشبيها بالحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع فيها الحركة وتسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدأ منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة يسمى كل منهما جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطالب الذي تبدأ الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماها باسمها ولما تبين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة ومورد النعم اخذ في حمده تعالى فقال احمده ولا احصي ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة الله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النعم والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلق له فيكون الشكر عطاؤه ايضا ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول عم قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعنى بالفتح وقمع اي قمع باسه اي شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء تعالى ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجيء متعديا يقال اضاءته النار واضاء ههنا متعد فاعله ضياؤه والضمير الذي اضيف الضياء اليه

راجع الى الرسول عم والبدر المنير مفعوله   وبعد فان اعظم العلوم موضوعا الخ

اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان
عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وبكثافة اصوله اى قواعده الكلية لكونه فاعلا محتاجا او فروعه
اى المسائل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسول وحشر الاجساد وبعونه حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله
كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك
العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا
هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل بابراز صفات ذاته هى صفات الافعال وآله براز
الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات الافعال
فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدة
الملك اى المحسوسات ومغيبات الملكوت اى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات
الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب
والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تع عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك
الذى بيده الملك وقوله سبحان الذى بيده ملكوت كل شئ قوله الفارق صفة ثالثة للعلم اى فارق
بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اى المجبولين عليها والردى
الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم اى الكاشف عن احوال
اهل السعادة والشقاوة فى الآخرة التى هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة
خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال
بهما يتوقف على اثبات ان الله تع متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام
فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين تحتاج الى علم
الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها
اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تع وذات المخلوقات
لانه يبحث فيه عن صفات الله واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى التصديق فيما يجب الايمان به لا تعالى
لا يجوز ان يكون ذات الله تع موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه
او هو مبين فى علم آخر وذات الله تع غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم آخر لان ساير العلوم الشرعية
يستعان فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع لا يقال فيقال ان ذاته مبين فى الحكمة ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم

لان موضوع العلم الاعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم آخر غريب عن العلوم الشرعية
بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات اى الوجود المطلق فيكون من احوال الذات
والبحث عن احوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع
لا يكون فى هذا العلم بل فى علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا
يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما
ومبينا فى علم آخر بل فى ذلك العلم فانه يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما
يبين فى علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو اخص من موضوع علم آخر انما
وجوده فى علم آخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام
اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسايرها ظنى واما بالنسبة الى
الالهى على طريق الحكيم فلانه مستند الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شايبة الوهم بخلاف الالهى على طريق الحكيم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كان
الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اقويها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلاها
محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض
هذا الخ   اى خذ هذا او خذ هذا والعقايل جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شئ اى المشتمل
على نفايس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاء نخبة اصحابه اى خيارهم فى تنقيح اصوله وتحرير
فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه محررة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة
منقحة عن الزوايد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين
والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر
معضل لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته بكذا ابانة اى اوضحته ايضاحا والشعوب جمع الشعب
بفتح الشين وهو ما تشعب اى تفرق من قبايل العرب والجنوب جمع الجنب مثل الجنوب اى مغارفها
والمسومة المعلمة قوله تع مسومين اى معلمين وقوله تع حجارة من طين مسومة اى عليها امثال الخواتم مسومة
اى مستقيمة يقال قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر ومبادئه والممكنات
واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر   فمقصود الكتاب على مقدمة
وثلث كتب   لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها بالبراهين العقلية لما له من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب

سبحانه اسألك ان تعصمنى عن الاباطيل وتهدينى سواء السبيل وتفقنى لحظ ... يوم الدين وتحشرنى فى اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين آمين

على مقدمة وثلث كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات
الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها اما المقدمة فالمراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية
ومباحث الكتب الثلثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة الكتب
الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس
بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور
سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار مقوليها
احكام وذكر في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادي الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج
الرابع في احكام النظر الفصل الاول اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجردا
عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان
الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل
وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة
خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا بشرط
حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك
بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل فالعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من
الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وح يكون مباينا
للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل
اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني
ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى
تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كعولنا كل بياض عرض
فالتصور في مثل هذا التعقل ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض
والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والى التصديق فاراد بالتصور الادراك الساذج اي الادراك
الذي لا يلحقه حكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه حكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن
مجموع الادراك والحكم والمص قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه مجردا عن الحكم عليه بنفي شيء
عنه او اثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما ويسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل

وكلا منهما ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والكل بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية
لما فقدنا شيئا ولما حصلنا على شيء لان النظر انما يكتسب منه معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم ان استنادها وكان منها
الى غيره في موضوعات متناهية او غير متناهية فيلزم الدور والتسلسل المحالان متن

بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المعقولات
لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى
قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية
احدهما بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله
من غير حكم بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد بان لا يلحقه حكم
لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع
سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض
عرض او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار
موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال
كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا واما ان يكون فردا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه حكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه حكم يسمى تصديقا
وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يتصادقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور
كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده
اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه
مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق
ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى كسب وفكر على معنى ان البعض
من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم ومثال
التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبي تصور
الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي
بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان
يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم
العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى ينقسم الى
وهي قضايا باستعداد العلم بها من الحس الظاهر وتسمى مشاهدات مثل حكمنا بوجود الشمس ومن الحس
الباطن وتسمى قضايا باعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي
بانه الذي تقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير

اخص من الضروري مطلقا وبالعكس الذي ذكرنا ولا مرادف له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي
في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والا لم ينحصر التصديق في التصديق البديهي والكسبي ولما كان
كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمص جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او
ذكره مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على ان الحكم
هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم بأحدهما تنبيها على ان المختار
عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور
والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما باطل اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية
لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات
والتصديقات غير حاصلة بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة
لما حصلنا على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل علينا بيان
الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات باسرها مكتسبة
لزم استناد كل منها الى الغير اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب
شيء منها الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من
الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه يلزم
توقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا على شيء على نفسه لان الموقوف على
الشيء موقوف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شيء
من التصورات والتصديقات يتوقف على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له
في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال فتحصلنا على شيء من التصورات
والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي
ولزوم الدور والتسلسل ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته الى الكسب اي التصور بوجه ما لا الى
الكل بوجه حقيقته فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والغرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور
او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور
حقيقة معرفه وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان كان المراد
تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل

نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما ونعني مخلطا بان يكون البعض بوجه ما و
البعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني انا نختار
ان الكل ضروري والجواب عن اصل الشبهة انا نعني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه
انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور
بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان الجميع فانه لو كان الكل
ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور
بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل
واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا
القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه يكون كل قضية تذكر في بطلان هذا
القسم مكتسبة فيحتاج الى غيرها فيلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا
المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل
مكتسبا تم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس
الامر قيل لا نم انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس
الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير
واقعا في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم
المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ولكن دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض
لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس
الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج
وان اراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في
نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير وللقائل ان يقول لا نم ان التسلسل في هذه الصورة
محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال قلنا ان اردتم به انه يلزم احاطة الذهن
بما لا يتناهى وهو محال ~~قلنا ان اردتم به~~ على سبيل التعاقب فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع وان
اردتم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف
السابقة معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب

والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت الى التصديق يسمى حجة ودليلا متن

هو نفس الفكر والاستعلام هو العلم والمقصود من الفكر العلم بالمعلوم لان المقصود ... الى العلم بما ليس

نبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق موقوف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو محال لان الزمان من اول وجود النفس متناه لا يقال يجب بانه يتوقف بيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها بلا نظر وفكر واللازم بط فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر والنظر ترتيب امور معلومة لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانها اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفيات النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا يبعد ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال المراد وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدأ من المط مستعرضة للمعاني الحاضرة عند ها طالبة مباديه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المط والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور تسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى الغاية معهما لجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المط الى المبادي من غير ان ينضم اليه الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة مبنية على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له اثبته المص به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض الآخر بالتقديم والتاخير والترتيب في اللغة العلة فهو اخص من التاليف لان التاليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور ولقائه المركب فصاعدا قوله معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا تعلقيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصورات والتصديقات اليقينية والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية

بالمعرف مخصوصا بالعلل الاربع ... والفكر

بالمعرف

فانها

فمن

المعرفات

بالتعريف بالعلل الاربع ان يجعل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا يصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات صادقة على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفا للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا. قوله ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والآخران بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور يسمى حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المص القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد غير مؤثر فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور النسبة ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الاشياء الثلثة ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق

الفصل الثاني في الاقوال الشارحة الفصل الثاني في الاقوال الشارحة

ذكر فيه مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في بيان ما يتوقف عليه المعرف المبحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناولها هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمعرف

ولا يكون الواحد

الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ... الاول ... ومعرف الشيء ...

واما على راى من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة
اللازمة البينة البسيطة التى تكون معرفتها سببا لمعرفة ذى الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح للمز
المط تصور بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور
المط وذلك لان التصور غير التصور بوجه والتصور بوجه ما مدخل فى التصور المط فوجب تحقق التصورين
فى وقوع التصور المط فلا يفيد التصور المط بعينه فالموقوف للتصور المط موقوف معرف الشئ قول يفيد
تصوره تصور الشئ ويخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف الشئ والسلازم باطل بيان
الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لدور او تسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما
لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا
يصح التعريف به اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو
معرف ومتمايز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم
معرفته من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المضافين فيصير
هو بمجموعه معلوما فلا احتاج الى معرف اخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة
معرف باطرين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير
محتاج الى معرف اخر والجواب الحق ان هذا التسلسل ان سلم فى موارد اعتباره فينقطع بانقطاع
اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا
الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف
وقد يلتفت العقل ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا
الوجه والجواب عن الثانى انه يجوز ان يكون الشئ باعتبار ذاته مساويا للشئ وباعتبار عارض
من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه معرف
خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشئ يجب ان
يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق
على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا
يجوز تعريف الشئ بما يساويه فى الجلاء والخفاء اى يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف
واذا جهل جهل المعرف كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان عدم الفرد مساو للزوج فى الجلاء
والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشئ بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشئ

ا

على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة الا نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره
كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثانى مثال للجوهر ولا يصح تعريف الشئ بما هو اخفى
منه سواء توقف الاخفى منه على المعرف او لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة وهو الدور الظاهر
او باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفى واما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس
بانه كوكب نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه
باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين
ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما
التعريف بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار
لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغى ان يقدم الاعم فى التعريفات لشهرته وظهوره لان
شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو
شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل شروطه ومعانداته يكون اكثر وجودا عند العقل
فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى
الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم فى الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ
مبهم غير محصل تعينه وتحصيله الاخص الذى هو الفصل فاذا لم يتقدم الجنس يختل الجزء الصورى من
الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما فى غير الحد التام فتقديم الاعرف اولى وبعض
وفيه نظر فان جميع الاشياء فى الحد التام تقدم الاعرف فى الحد ليس لان الجنس والفصل الجزء
وهذا المعنى يتحقق سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء
الصورى للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس
الى الفصل والاضافة العارضة للشئ بالقياس الى غيره متاخرة عنهما فلا يكون مقومة لماهية
الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالى الوحدانى ولا لوجودهما المفصلين فلا يكون جزءا صوريا
للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للجنس والفصل فلا
يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هى الجنس والفصل
وصورة وهى تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود
مطابقة له وكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يجب
ان يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقدم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام

والا لكان جزء للمحدود واطلاق الجزء الصوري على تقدم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم

من وجوب تقدم الجنس على الفصل كونه جزء صوريا لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقديم

الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي ان

يكون تقدم الجنس على الفصل للاول الا اعتباريا وتقديم الفصل على الجنس للثاني جزء صوريا للماهية

المتقومة بهما واعلم ان العام ينبغي ان يتقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنسا او

عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك

فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التميز وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة

اي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ

المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج

القول الشارح وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر

نفس الحد مثل ان نقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد المجتمعة من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزائه مثل الانسان

حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حيث يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة

فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف

صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما الامران يكونان معا في التعقل

والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتعقل الواحد منهما الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل

الاخر فيجب ان يعرف كل منهما باعتبار السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصل معا في العقل ويحصل البيان

بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل

ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان اخر

من نوعه من حيث يتولد فالحيوان الاول هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي هو من

نوعه هو ذات الابن هو معروض اضافة البنوة وهذا خالي عن الاضافة والتولد من نطفته سبب

ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضرورة للسبب فذكر السبب للحوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض

الابوة وتكرار لتخصيص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم تكرر لم يكن التعريف

صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا و

اما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه لكن

لا يكون ابا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو يتولد من نطفة شخص اخر من نوعه فيصح الحد بتكرار البعض

اجزائه فلا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا

وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف

الافطس انف فيه تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما

ساغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو انف

ذو تقعير مختص بالانف ويكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج

المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن كاملا فقيل لا فرق بين الحاجة

والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض

مع العارض فالتكرار ضرورة في محل الحاجة والا اختل التعريف واجيب بان بينهما بونا بعيدا فان التكرار

الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف

تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له لا يكون التكرار في تعريفه ضروريا

باعتبار ان السائل سواله عن المجموع فيجب ان يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض الذاتي له وليس

بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن الذات او عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى

التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال

الثاني في اقسام المعرف

البحث الثاني اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه

يجب ان يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرَّف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق

المعرَّف على كل ما صدق عليه المعرِّف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له

او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فلان المعرف يجب

ان يكون تصوره مستلزما لتصور المعرَّف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث

فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى

لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها و

المشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان

تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فنقول المعرف على اربعة اقسام حد تام

وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو الاعرف ومساو له في

الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرَّف وخارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف

داخلا في المعرَّف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان ولم يكن المعرف جميع

الا ان يكون المعرف

المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان و
الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان
والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك
خارجا بان يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان
كان بالعكس اي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في
تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او الجسم
الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المميز الخارجي مع اي
جنس كان قريبا كان او بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد وعلى
قوله لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم
الناقصة فيجوز ان يكون متعددة واعترض عليه اولا اي على قوله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه
اعترض الامام من وجهين الاول ان تعريف الشيء مح لان تعريفه بنفسه مح وكذا التعريف اما بالداخل او بالخارج
او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع
اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو مح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف
الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا
بغير ذلك الجزء الذي فرض انه معرف الشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما يكون الماهية معلومة فلا يكون
ذلك الجزء معرفا لها هذا خلف فثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما
ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف
بالخارج مح لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه
فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء
وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية
اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فتتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه
من الامور الغير المتناهية وذلك مح فانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه ح يتوقف معرفة الشيء على تعريف
الخارج اياه وتعريف الخارج اياه تتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه
من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج
خارج لان المركب من الداخل والخارج لا داخل اذ ليس نفس الشيء ولا داخلا فيه والا لزم ان يكون الخارج داخلا

لان الخارج

لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل
والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب
دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب خروج كل جزء عنه فيلزم من بطلان التعريف
بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني ان الشيء المطلوب تصوره ان كان
مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب
نحو ما لا شعور به واجيب عن الاول لي وله فلا استحالة اجيب عن الاول بان التعريف
بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلانا لا نم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم
ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل
واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
تعريفا للشيء بنفسه ومعرفا واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء
اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نم فان معرف الشيء المركب هو واجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا
لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية
معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة
فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل
الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلانا لا نم انه بط قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به
قلنا لا نم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل
عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم اعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به
وح تفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف تتوقف على كون الوصف المعرف
بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما تتوقف على اختصاص الوصف الخارجي
بالموصوف وشموله في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم
منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح
للتعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا تتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد
للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان يكون
بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور
الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلمنا ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص

الوصف الخارجي بالموصوف لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف
على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف
على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه بما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال
المص وهذا الجواب ضعيف فان بعدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا ينتفي بعدم الكل من
حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد
من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون ح جميع الاجزاء
نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء يجب
ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها بأسرها فنقول لو كانت الاجزاء بأسرها حتى الجزء
الصوري معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء
الصوري لم تفد التحديد معرفة المحدود لكنه يفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع
الاجزاء تكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف
بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه
وذلك انما يتوقف على اختصاصه وتحوله في نفس الامر لا العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره
تصوره فان كان الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن
متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء
على انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة
للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين
احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو محدود وثانيهما
على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم
من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه
وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع
الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فان تصورات الاجزاء عبارة عن جميع و
جودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء
وجودات في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اذ وجود الماهية
اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء
مجموع

وجود

وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق
بالطبع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالطبع فتصورات
الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء بنفسه فان قيل لا يخ
اما ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس
والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة
وامتنع ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف
في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان
يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودة في الذهن
بوجوده ولعدمه فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر
في الذهن وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء
بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق
باعتبار ماهيته لا باعتبار ما تعرضه تعدد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير
لوجود الآخر ومع اعتبار تعدده بهذا التعدد لا يحمل احدهما على الآخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد
يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا
بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه و
ذلك لان الوجود الواحد باعتبار تعلقه بماهية الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار تعلقه
بماهية الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار تعلقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية
فالتصورات متغايرة وان كان الوجود في الذهن واحدا فالمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور
المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين يفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء
بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور
المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم
وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن
عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف والجواب عن السؤال ان توجه الطلب نحو
الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه مجهول من وجه
وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول

قال الثالث في ما يعرف ويعرف به الحقائق اقول البحث الثالث في بيان ما يعرف
ويعرف به من الحقائق الحقائق اما ان تكون بسيطة اي لا يكون لها اجزاء بان لا تلتئم من
شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها اجزاء بان تلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط
والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره
لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا بما له جزء والبسيط
لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء الغير كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء الغير فلا يحد
ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء الغير كالجوهر فانه
بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد به غيره والمركب الذي لا يتركب
عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزء الغير كالانسان فانه مركب
من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي
يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزء الغير كالحيوان فانه مركب من الجسم
النامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء
كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص
فيشمل البسيط والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غير بديهي التصور يرسم وكل ما هو خاصة لازمة
بينة لشيء غير بديهي التصور يرسم ذلك الشيء بها قال الفصل الثالث في الحجج الى قوله في منهاج
الوصول الى علم الاصول اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في
الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني في القياس و
اصنافه الثالث في مواد الحجج البحث الاول في انواع الحجج وهي جمع حجة وهي الموصل القريب الى
التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم
ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير واسطة او غير بين اي بواسطة
وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي
له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة
على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منها وجود في الذهن
فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول

من المركبات

من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب الالفاظ يتحاشى فيه عن ذكر المدلول
فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلثة انواع ووجه الحصر ان الدليل
امر اضافي يستدعي شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والاخر ما يكون العلم به لازما والاول
يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه
واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم باحدهما
العلم بالاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان
للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف
ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت
الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو
للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى
هذان القسمان قياسا او بالعكس اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان
بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع
واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها بان يقال كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد
اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح
فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بجزئي على جزئي اخر لاشتراكهما في
وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر
لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو
الخمر في مثالنا يسمى اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك
بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم
اي صفة علة وتأثيره يعرف باشياء بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية
وجودا وعدما اي يوجد بوجوده وينعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما
اما وجودا ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطربة واما عدما فبعد كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة
المطربة او عند صيرورته خلا وبالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض
ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها والكل

لا يكون علة بالطريق المذكور الذي يفيد ابطال علية الوصف فيتعين الاول للعلية ويخرج الدوران
والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وتحقيقه في المطول الكلام
في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول قال القياس واصنافه الثاني قول مؤلف
من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا اولا
ويسمى اقترانيا اقول المبحث الثاني في القياس واصنافه واعلم ان الحرف المذكور بحث الكلي اما ان يكون
تباينها بالاثبات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان
تباين جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص بعضها بالذاتيات كتباين
الحد التام والناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان تباين
جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين القياس وهي الاشكال
والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول
يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد ههنا المعقول لانه هو المستلزم
للمط وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز وقوله مؤلف من اقوال اي قضيتين فصاعدا ليشمل
القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا يرد
ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وقولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجود
فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس الا انا نقول ان قولنا فلان يطوف بالليل
وحده لا يستلزم قولنا فلان هو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه وكذا ان
قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلما كانت علامة الاتصال دلت على وضع
المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصالية والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعني به كونها صادقة
بل كونها بحيث اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقولنا لزم عنه اي عن القول المؤلف ليفيد
كون هيئته التأليفية داخلة في القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان الملزوم يحصل من تلك الاقوال مع
الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس
او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حدها مغاير لحدود
القياس والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم آ
مساو لج ولكن لا لذات هذا التأليف بل لان هذا النوع من التأليف منتج دائما وليس كذلك لانه
لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا آ مباين لب وب مباين لج

لم يلزم ان آ مباين لج لان المباين للملزوم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا آ نصف لب وب نصف لج
لم يلزم آ نصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ ضعف لب وب ضعف لج لم يلزم ان
آ ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التأليف ان آ مساو لج بواسطة قولنا كل
مساو لب مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا انضم الى الاول ينتج آ مساو لكل ما يساويه ب ومعناه كل ما يساويه ب
فآ مساو له وب مساو لج معناه ج يساويه ب فنجعل صغرى لقولنا كل ما يساويه ب فآ مساو له ينتج ج آ مساو له
ومعناه آ مساو لج وهو المط فعلم ان التأليف المذكور انما يلزمه قولنا آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو
لب مساو لكل ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس وحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج
التأليف كما في قولنا آ نصف لب وب نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف
لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما في صور المساواة وما يجري مجراه كقولنا
آ ملزوم لب وب ملزوم لج فانه يلزم آ ملزوم لج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون
ب ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس
نقيض الثانية وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المط وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها مغايرا
لحدود القياس كيلا يخرج آ مباين بالعكس المستوي فان حدود القياس فيه لم يتغير بخلاف
الحدود ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف عكس المستوي والمراد باللزوم لذاته اعم
من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقولنا قول آخر اي مغاير كل واحدة من
المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة من المقدمتين
والا يلزم ~~ان تكون منهما~~ لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي ان لا يكون الاستثنائي الذي يستثنى
فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان آ ب فج د لكن آ ب فج د فالقول اللازم عين احدى المقدمتين
لانا نقول اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي
والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ج د واحدى
المقدمتين ان كان آ ب فج د والمقدمة الاخرى آ ب ثم القياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها
بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود

وهو مذكور في القياس بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار
موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهو قولنا لم تكن الشمس طالعة بعضها مذكور في القياس
يشمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
نتيجة لم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل قال والاول وهو ان يستدل قول والاول اي القياس
الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس
بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او بعدم احد المتعاندين على وجود
الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد او لكنه فرد فليس
بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة
بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة
حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الآخر او من عدم احدهما وجود الآخر
وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا وكذبا اي بان لا يصدقا معا
ولا يكذبا معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان كقولنا
اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان
كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان يكون موجبة
كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الآخر او من عدمه وجود الآخر ويكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي
صدقا وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اي
صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية قال
والنتيجة على اربعة اوجه قول لما فرغ عن القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو
قسمان لتركبه من القضايا بالمعنى الحملي وهو المركب من الحمليات الصرفة والشرطي وهو المركب من
الشرطيات الصرفة او منها ومن الحملي والمص لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل اقتراني حملي من

مقدمتين تشتركان في امر يناسب طرفي المط ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المط وتنفرد
احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وتنفرد المقدمة
الاخرى بالمحكوم به في المط المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه وتسمى المقدمة
التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل
انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس فقولنا كل انسان حساس هو المط والانسان
هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس
هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس تسمى مقدمة وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع
والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة
نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل يسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا
والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال
اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول ويسمى
بالاول لانه بديهي الانتاج فيتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب والاوسط
محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الذي جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى
التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المط الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج
الكلي الذي هو اشرف من الجزئي ايجابا او ~~لا او سلبا~~ وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا اولا والاوسط
موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين
وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته
الاول في المقدمتين قال فالاول ان تستدل قول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من
الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب
الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع لكن يشترط
في الشكل الاول بحسب الكيف ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة تكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر
فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر
على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل
على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على البعض
ما صدق عليه الاوسط بالفعل فلا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط

الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعديه الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار الكاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من السالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية السالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية وكل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب وبصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب آ او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى كقولنا ولا شيء من ب آ على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب آ فبعض ج ليس آ فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله

وهو الكبرى السالبة الكلية نحو

والثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او سلبه عن بعض الاصغر وصدقه عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر مثل

بصدق الاوسط على كل الاصغر وقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر والثاني ان يستدل بصدق الاوسط اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شيء واحد عليهما او في سلب شيء واحد عنهما في بيان القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا تخالف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى بقولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية الكبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية الكبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية الكبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من آ ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شيء من ج آ فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا

العياس م

التعين خ

السلب م

والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان
بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه فقدان الامرين المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة
الكلية والمركبتين من الموجبتين الجزئيتين من القرائن التي اجتمع فيها فقدان احدى عشرة الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية
والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى
السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من سالبتين
اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى
وكبرى سالبة كلية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى
موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة
الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فعلمت عدم الانتاج تسع قرائن
من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت صغرى موجبة جزئية فلانه
لو لم يكن كذلك لزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل
فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء
من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط
الثاني ضربان آخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع
الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاولى لا ينتج الا الجزئية لجواز
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا
الضرب كليا لم ينتج الباقي كليا لكونه اخص من الباقي وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من
الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية
كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع وهو
ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل
آ ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض
آ ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ اي يستدل بكل من القرينتين على صدق الاكبر
على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل

ب ج ولا شيء من آ ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من آ ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بكل من القرينتين
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر
على سلب الاكبر عن كل الاصغر فالقرائن الحملية المنتجة اربع وقد تبين بما ذكرنا ان القرائن الحملية
المنتجة ثلثة وعشرون اربعة استثنائية اثنتان من الاربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية و
من وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنتان من الاربعة مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة
العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو
الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني
وست في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها
والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المطولة فلنقتصر على ما ذكر ليكون الشرح موافقا
للمتن قال الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجج الحجج اما ان يكون عقلية
بان يكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها والاول
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال
الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقل والنقل فتكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة
منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل ممتنع فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة
ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها موقوف صدقها على العقل فالنقلي المحض ممتنع فالحصر
في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين
بالنقل وح لا يكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من النقلي
والعقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية
لقوله عم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول
فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب
منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها باجمعها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا او دليلا
واما ان يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابية وامارة واما ان يكون مقدماتها مشبهة
باحديها اي بالقطعية او بالظنية والمشهورة وتسمى مغالطة فان القياس مؤلف من مقدمات

وقطعه منتج لليقين وقطعه لا فان قول مولف من مقدمات ظنيه صرفه او مشهورة صرفه او مخلط منهما او من احديهما ومن قطعيه مفيدة للظنيه والمغالطه قول مولف من قضايا مشبهة بالقطعيه او بالظنيه او بالمشهورة

قال والمبادي اليقينيه الخ اقول لما ذكر اقسام الحجه العقليه التي هي البرهان والخطابه والمغالطه اراد ان يبين مباديها وهي القضايا التي تتالف منها الحجه فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينيه هي المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل المجرد بتصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهه او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبداهه كقولنا الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصور في الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعه زوج فان العقل يجزم بان الاربعه زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصور عند تصور الزوج والاربعه وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعه تصور الانقسام بمتساويين فيحصل عنده تصوره قياس هو ان الاربعه منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعه زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئه وان النار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا خوفا وفرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ويكون بواسطة الحس فسمي الحس حاكما لانه الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضيه والبلاد النائيه وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عنه جمع كثير غير محصور بكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به او قضايا يجزم العقل والحس بها والحس غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شي على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل بسبب الاسهال عقيبه مرارا متكررة وتسمى تلك القضايا تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلات النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط ان انتقضت النفس طالبة له فهو الفكر

وان حصل الوسط للنفس من غير شوق وطلب وعقب طلب وشوق من غير حركه فمثل ما هو وسط له فهو حدس وقبيل النوق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المصنف اعرضنا عنها قال واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا واما المشهورات فما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامه او رقه او حميه مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابه منها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامه تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقه مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حميه مثل قولنا كشف العورة عند الكل قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع العقائد الكليه والعمليه وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها اما الاوليات فانها اذا عرض عليه في هذه الحاله فهو يحكم بها قال واما مقدمات المغالطه اقول واما مقدمات المغالطه فهي الوهميات وهي قضايا كاذبه يحكم بها الوهم في امور غير محسوسه قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود فانه جسم او حال في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها لعدت من الاوليات وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجه لنقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجه نكص الوهم على عقبيه واستبعده وقد يستعمل في المغالطه المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شي او تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد يكون صادقه واكثر ما يستعمل في المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعريه مثل قول المرغب في الخمر انها ياقوته سياله فتنبسط النفس وترغب فيها وكقول المرغب عن العسل انه مرة مقيئة فتنفر عنها الطبع قال والثانيه الخ اقول لما فرغ من الحجه العقليه شرع في الحجه النقليه والثانيه اي الحجه النقليه دليل صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع ان صدقهم ان يعرف

بالنقل والمنقول الدليل النقلي انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين فلا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما يستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقلي لترجح النقل عليه لو فعلنا حين التعارض والا لوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل واما تكذيب الاصل لتصديق الفرع فمحال لاستلزام تكذيب لتصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا او ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا حين التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي قال الفصل الرابع في احكام النظر وفيه مباحث الاول اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلث مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقول بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاخذ فيها بالاحرى والاولى والقطع فيها فلا سبيل الى واعتزوا به في العدديات والهندسيات لنا ان النظر الصحيح المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات وفي التصديقات الالهية وفي غيرها اما في التصورات فكما مر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي لوجود النهار وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم

اي عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني هو من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين قال احتجت السمنية بوجوه اقول احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ان كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام الى لازم النظر الثاني ولزم التسلسل قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وح يلزم التسلسل وللقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المص ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لانا كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو م ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لا تفيده الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفايدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف تعرف انه المطلوب الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا مقدمة واحدة والمستفاد من الواحدة لا يتم بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع وللقائل ان يقول اختار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لا انه حصل بغير النظر لانا نقول لا يكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلة غير التردد

وايضا لا يكون ح قوله وظهور الخطاء بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطاء بعده لازم
للضروري الذي هو مقابل النظري الضروري بهذا المعنى وانما يا... ولا مدخل لقوله والعلم
باستلزام المقدمتين معا على الجهة الخاصة الحاصلة ضروري في الجواب بهذا التقرير الجواب عن
الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان
يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين
بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة فاستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا
الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل
بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطاؤه قلنا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام
في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزومه
السبيع عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما
ابتداء او بواسطة انتهائها كذلك وفيه علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري
اي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شئ آخر فلا يلزم التسلسل وانما اختار
الامام من الترديد الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق موقوف على الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظري نظري على
راي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان
اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما اجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المط معلومان والنسبة
بينهما مجهولة اي يكون النسبة الايجابية والسلبية متصورة ولم يحصل عند العقل ان ايهما واقع على التعيين
قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المط معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث
التصور يتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اي الحكم الايجابي او السلبي على التعيين قوله اذا حصل
كيف تعرف انه المط قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي على الذي هو المط تميز عن غيره وعلم
بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو المط على ان قوله واذا حصل كيف يعلم انه مط لا وجه له لان
المط هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل اي ان لم يحصل العلم بانه هو المط لان العلم اللازم للنظر
غير العلم بانه هو المط ولا يلزم من انتفاء الكاسب انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان
الدليل شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن

يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في
المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم
بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة او بالمعاندة بين الشيئين
بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول
المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين
وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيهما من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان
يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة
لحصول العلم بالمط وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد
بعد واحد قال احتج المهندسون اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر
العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم
بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم بط فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه
لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى
لكان ذات الله تعالى متصورة ولكن ذات الله تعالى غير متصورة فانه غير معقولة ولا جائزة التعقل
كما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليها والثاني ان اظهر
الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه
لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم
قالوا ان النفس هي هذه الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة
وبعضهم ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد
والنار في الجمر وتلك السارية هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل
المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين و
طائفة عظيمة من العلماء ومنهم من قال ان النفس جزء لا يتجزى في القلب ويعزى هذا الى النظام
وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس هو المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يخصه
بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى

وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختاره الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء واقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله المقدس عن احاطة العقول وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله كذلك اي متصور باعتبار ما فيجوز ان يحصل التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل يدل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسائل الالهيات هي الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل في ماخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضايا الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في تحقيق الالهيات الآراء وتفاوتت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا تنحرف عنها بالشبهة

وع الاول لما تبين ان النظر الصحيح يفيد العلم عقيبه بطريق العادة عند الشيخ الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يعد الذهن والمبدأ يفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل اما بلا وسط وهو المباشرة وبتوسط وهو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور الفعل بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار العلم

ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت العادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حصول هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى مع الكبرى لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر آخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان البغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية راى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لكل المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون في كيفية انتاجها مع الاوليين كالكلام في كيفية انتاج الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لكل المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى وهو ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى انتاج معه ومع الاوليين بل لا بد له من دليل فان عنيت بكونها مقدمة اخرى نسبتها الى احدى المقدمتين كنسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى انتاج معهما واندراج احديهما في الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم نعلم بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا نعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى

في الكبرى امرا لابد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون
هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكره حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على
سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول الحق لا شبهة انه لا بد
بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما اي للمقدمتين والا اي وان لم يكن
الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما لما تفاوتت
الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الثالث
ان المشهور ان النظر الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه المادة والصورة او كلاهما
فاسدا اي الذي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة
او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه اي النظر الفاسد
يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر مع حضور هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم
غني عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم
الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل اجاب الامام عنه بانه معارض بان النظر الصحيح في
الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم فان جعلت هناك شرط الافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان نقال المحق اذا نظر في شبهة المبطل لم تحصل له
الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات
قال المص والحق ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم
يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على
المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة كما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك
كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على صورته او شاملا للصورة والمادة
لم يستلزم النتيجة لانتفاء صلاحيته للاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص قال
البحث الساع ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى
المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن
فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون
نصب الامام ويقولون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة

الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الطاعات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لا يمكن
معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهدي
الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف
على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد له من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على
دفع الشبه ودفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل الناس كنسبة الشمس الى الابصار فكما ان
الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس
ويمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام يتقوى
عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كاف
في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء الجاري بين العقلاء
في تلك المطالب الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في ذلك و
اللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني
ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والصرف و
النجوم والهندسة بل لا بد من استاذ يهديه واذا كان حاله كذلك في اضعف العلوم فما ظنك
باصعبها وهي معرفة الله وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لو اتوا بالنظر الصحيح فانهم
لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في العرفان
العسر سلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي ويخالف منهاجه ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق
واسهل انما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال الثالث
في وجوبه اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا
الدين يتلقى من الكتاب والسنة ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق
للواقع وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا الطريق
الى معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا الطريق الى معرفته
انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالمعتزلة والاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى
واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب
المعتزلة الى انه بالعقل فلنرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة
اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله تعالى اولم ينظروا

فی ملکوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالی واجبة عقلا لان شکر الله تعالی
واجب عقلا لان نعمه علی العباد کثیرة قال الله تعالی واسبغ علیکم نعمه ظاهرة وباطنة وشکر المنعم یجب
عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشکر یندفع الخوف عن النفس فشکر الله یجب
عقلا وشکر الله تعالی یتوقف علی معرفة الله تعالی فمعرفة الله واجبة عقلا وهی لا تحصل الا بالنظر وما لا یتم الواجب
المطلق ای الذی یجب فی کل حال الا به وکان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقید
مثل الزکوة فانها واجبة مقیدة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وکان مقدورا
عن الواجب الذی لا یتم الا بالامر یکون ذلک الامر لیس مقدورا للمکلف فان ما لا یتم الواجب
الا به اذا کان غیر مقدور للمکلف لا یستدعی وجوب الواجب وجوبه والا یلزم تکلیف ما لا یطاق
واعترض علی هذا الدلیل بان مبناه علی حکم العقل بان معرفة الله تعالی واجبة عقلا وسیاتی الکلام
فی ان حکم العقل باطل بل الحاکم الشرع وعلی امتناع العرفان بغیر النظر ~~فانه اذا امکن العرفان~~
بغیر النظر فانه اذا امکن العرفان بغیر النظر لم یجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغیر النظر ممنوع وما
الدلیل علی امتناعه ولم لا یجوز ان یحصل معرفة الله تعالی بالامام المعصوم کما هو رای الاسماعیلیة او بالالهام
کما هو رای حکماء الهند او بتصفیة الباطن کما یقول اهل التصوف وایضا هذا الدلیل مبنی علی
استحالة التکلیف بالمحال واستحالة التکلیف بالمحال ممنوع واعترض علی دلیل المعتزلة ایضا بانه لو
وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حینئذ یکون وجوب النظر غیر موقوف علی البعثة بل علی
العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة یلزمه التعذیب بترک الواجب لکن قوله تعالی
وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ینفی الوجوب قبل البعثة بنفی لازمه الذی هو التعذیب
ونفی الوجوب قبل البعثة یلزمه نفی الوجوب العقلی ونفی الوجوب العقلی یستلزم الوجوب
الشرعی فیدل قوله تعالی وما کنا معذبین علی انه لیس الوجوب الا من الشرع قیل لو وجب النظر
بالشرع لزم افحام الانبیاء واللازم ظاهر البطلان بیان الملازمة ان المکلف لا ینظر ما لم یعلم
وجوب النظر علیه ولا یعلم وجوب النظر علیه الا بالنظر لان وجوب النظر ح بالشرع فلا یعلم وجوب
النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف علی دلالة المعجزة علی صدق النبی ودلالة المعجزة
علی صدقه متوقف علی النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف علی النظر والنظر موقوف علی
العلم بوجوبه فیدور فیلزم الافحام قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبیاء واللازم باطل
بیان الملازمة ان وجوب النظر غیر ضروری اذ هو متوقف علی مقدمات موقوفة علی انظار

دقیقة فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة علی العلم بوجوب معرفة الله تعالی وعلی العلم
بان النظر طریق الیها ولا طریق الیها سواه وما لا یتم الواجب الا به فهو واجب وکل هذه المقدمات نظری
یحتاج الی انظار دقیقة والموقوف علی النظر نظری فوجوب النظر نظری فللمکلف المخاطب ان یقول لا انظر
ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فیتوقف النظر علی العلم بوجوبه والعلم بوجوبه
یتوقف علی النظر فیلزم الدور ویلزم الافحام قال الکتاب الاول فی الممکنات وفیه ثلثة ابواب
اقول لما فرغ من المقدمة شرع فی الکتب وجعل الکتاب الاول فی الممکنات لان الممکنات مبادی
الالهیات والعلم بالمبادی مقدم علی العلم بما له المبادی وذکر فیه ثلثة ابواب لانه لا یخلو اما ان یکون
جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الکلیة وهی الامور العامة الشاملة لجمیع الموجودات
الباب الاول فی الامور الکلیة الباب الثانی فی الاعراض الباب الثالث فی الجواهر وجعل الباب
الاول فی الامور الکلیة لانها مبادی لمباحث الاعراض والجواهر وذکر فی الباب الاول ستة
فصول الفصل الاول فی تقسیم المعلومات الفصل الثانی فی الوجود والعدم الفصل الثالث
فی الماهیة الفصل الرابع فی الوجوب والامکان والقدم والحدوث الفصل الخامس فی الوحدة
والکثرة الفصل السادس فی العلة والمعلول الفصل الاول فی تقسیم المعلومات علی رای الاصحاب
والمعتزلة والحکماء والاصحاب الذین لا یثبتون الحال قسموا المعلوم الی الموجود فی الخارج والی المعدوم
فیه لان المعلوم اما ان یکون متحققا فی الخارج او لم یکن متحققا فیه والاول هو الموجود والثانی هو
المعدوم ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق فی الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر
عن غیره ای لا یکون تحققه تابعا لتحقق غیره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غیره ای تحققه تابع لتحقق غیره فهو الحال
کالاجناس والفصول ولا فرق فی ان یحمل الاجناس والفصول علی غیر ما هو المصطلح عند المنطقیین
لان ذکر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فیها وحدوا الحال بانه صفة غیر موجودة
ولا معدومة فی نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات لیس
بحال وقوله غیر موجودة فی نفسها احترز به عن الصفات الموجودة فی نفسها قوله ولا معدومة احترز به
عن الصفات العدمیة التی غیر موجودة فی نفسها وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التی هی غیر موجودة
فی نفسها وغیر قائمة بالموجود وقیل ان هذا الحد انما یستقیم علی رای اصحابنا اما المعتزلة فلا
یستقیم علی اصلهم فان من الاحوال ما یثبت فی العدم کالجوهریة لانها عندهم حاصلة للذات
حالتی الوجود والعدم فح اذا کانت صفة لغیر موجود فیکون هذا الحد جامعا علی رایهم فیکون باطلا

في ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى
واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب
عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله واجب
عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله واجب عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد
مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا
عن الواجب الذي لا يتم الا بامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب
الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق
واعترض على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي الكلام
في ان حكم العقل باطل بل الاحكام الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان
بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما
الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام
كما هو رأي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما يقول اهل التصوف وايضا هذا الدليل مبني على
استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو
وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه ح يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على
العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه الذي هو التعذيب
ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب
الشرعي فيدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر
بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم
وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر ح بالشرع فلا يعلم وجوب
النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة
على صدقه متوقف على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على
العلم بوجوبه فيدور فيلزم الافحام قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء واللازم باطل
بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات موقوفة على انظار

دقيقة فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم
بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظري
يحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف المخاطب ان يقول لا انظر
ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه
يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام قال الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلثة ابواب
اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادي
الالهيات والعلم بالمبادي مقدم على العلم بما له المبادي وذكر فيه ثلثة ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون
جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات
الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب
الاول في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة
فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث
في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل الخامس في الوحدة
والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات على رأي الاصحاب
والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم
فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج او لم يكن متحققا فيه والاول هو الموجود والثاني هو
المعدوم ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر
عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اي تحققه تابع لتحقق غيره فهو الحال
كالاجناس والفصول ولا فرق في ان يحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين
لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا للحصر الحال فيها وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة
ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذوات فان الذات ليس
بحال وقوله غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احترز به
عن الصفات العدمية التي غير موجودة في نفسها وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة
في نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان هذا الحد انما يستقيم على رأي اصحابنا اما المعتزلة فلا
يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت في المعدوم كالجوهرية لانها عندهم حاصلة للذات
حالتي الوجود والعدم فح اذا كانت صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا

ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان يكون قائمة بموجود ومعدوم فافهم

كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان
لم يتحقق في نفسه اي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان
فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي
ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق
المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود
والمعدوم وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما آخر وقال الكائن ان استقل بالكائنية اي ان
لم يكن كائنيته تابعا لكائنية امر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اي يكون
كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى
قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا اقسام الموجود الا قسما واحدا فهو المعدوم والمثبتون للحال من
اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا اقسام الموجود قسمين معدوم وحال
واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان
ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون
في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقل بالكائنية فبانتفاء
الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون
في الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق المنفي قال وقال الحكماء اقول لما ذكر تقسيم المعلومات على
راي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راي الحكماء وتحقيقه ما يصح ان يعلم ان كان له
تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم
ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء
يمكن ان تعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا
يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في خارج الذهن فهو
الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى
الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فان الواجب لذاته غير
قابل للعدم لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر
ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل قائم بنفسه مقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون

موضوع

كذلك اي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان
كانت محلا للصورة التي هي الجوهر لكن لا يكون مقوما لما حل فيه بل يكون ما حل فيها مقوما لها
فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لم
يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي ما يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث
الى متحيز اي شاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اي يقابل المتحيز والحال في المتحيز
والمحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال
في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة ومما به الممايزة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض
لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كا
والحدوث والوحدة ولا تركيب في ذواتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في
ذاتيهما قال الفصل الثاني في الوجود والعدم اقول الفصل الثاني في الوجود والعدم
وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع
في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه
ثلثة الاول ان الوجود جزء الوجود الشيء المتصور بديهة وجزء المتصور بالبديهة متصور بالبديهة فتصور الوجود بديهي
وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان
الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الموجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء
مختص به والاشتراك انما هو في اللفظ فقط واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات
فلانه مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد
فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما
ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بالبديهة تصوره اذا
كان تصوره وجودي الذي هو بديهي تصوره وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي
بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان التصديق
البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون
موجودا واما ان لا يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور

الا ثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين او
والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا اى يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه
اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة الوجود يكون يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل
على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير
بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا
متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء اى لا يتوقف فجاز ان
يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل ويمكن
ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه
اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم بالجزء بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات
بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه ح يحتمل ان يكون بعض
اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم
ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء ثم نقض
المص هذا الوجه بانه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من الطرفين باعتبار ما
لا على تصور حقيقته فبداهته تقتضي تصور الوجود باعتبار ما لا تقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهة
من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته او سائر الوجوه غير بديهي
وايضا لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي يجب ان يكون بديهيا
فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان
يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي الوجه
الثالث ان الوجود بديهي التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما بالبداهة او بالكسب
لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا
لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء وجزؤه اما
موجود او معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به والا يلزم ان
يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان
يكون نقيض الشيء جزءا له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا حد له ولا رسم لان

لان الرسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء
فعلى الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته وللقائل ان يقول
لا نم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم ان يكون
الوجود جزءا من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فان الموجود هو
شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال ح
يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضا له وهو ممتنع لانا نقول لا امتناع في كون
جزء الشيء معروضا له واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان
يكون قضية صادقة لان كلا من المتساويين يصدق على الآخر فان الانسان المحمول
على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل
محمول خارج لازم عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود
بديهي لا لانه لا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء
ولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين
والبديهي لازم بين لتصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه
تصور الطرفين لكن قد تشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي
لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات
فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه لما يذكر لبيانه انما هو تنبيه
ليتنبه النفس فيتصور طرفا التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهان وان كان
على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا تجري فيه كثير نفع قال الثاني في كونه مشتركا لما فرغ
عن البحث الاول في تصور الوجود شرع في البحث الثاني في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ
ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار
المص ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين
جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا
واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان
ذاتيا او للخصوصيات بان يكون تمام ماهيته او فصلا او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من

من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذا نياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشي يستلزم انتفاء ذاتيه المختص به واسباء خاصته فيلزم من التردد في كون الشي واجبا وجوهرا وعرضا التردد في وجوده واجيب بان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشي ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن نجزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وعرضا الوجه السابع بقرب انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الواجب والجوهر والعرض فيلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشي فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهومه لزم الاشتراك المعنوي قال واستدلالها اول هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد بين جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشي اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشي معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر ومنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب مشتركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطاء وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم

بالحصر من غير طلب قسم اخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان قال الثالث اول لما فرغ من كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر البحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا عليها متفرع على الاشتراك ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شي عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول تقريره انا نتصور الماهية الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم يشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه حينئذ اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشي وذاتياته عند تصورها لانه اذا تصور الشي يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور الشي الا بعد تصور ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشي بالمتقوم عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشي وتصور الشي عبارة عن وجوده الذهني اجيب بان تصور الشي وان كان عبارة عن وجوده الذهني لكن تصور الشي غير ذلك الشي بل يكون زائدا على ذلك الشي فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشي ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشي مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الماهية الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشي غير قابل لنفيه ونقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهية مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة

فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه
فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم
الموجود بالمعدوم وهو ظ واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات
فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير
النهاية فيلزم تركب الماهيات من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء
الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها ح يتوقف
على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ح ضروري الامتناع لتحقق الامور الغير المتناهية
المرتبة في الوجود معا فيشكل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع الماهيات
فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات وح يجوز ان يكون
زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعينية و
الدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى
ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك
لو كان الوجود من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان
مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المط وبهذا اندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود
جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات
الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما
اذا كان الجنس هو الوجود فلا قال احتج الشيخ او احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري
على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم
واللازم بط اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع
قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نم ان الوجود ان كان زائدا على الماهية
يكون ح قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم لان الماهية من حيث
هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا تقوم
الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف

بنقيضه

بنقيضه وهو ظ لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى
ان الماهية من حيث المعنى هي هي ليست بموجودة لنفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على
معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم
الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور
لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في
التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يلاحظها نفس الوجود ولا مشتملا على الوجود بل
وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم
بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر فيحل الوجود
في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما يكون قابلة
للوجود وعند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قال واما في الواجب فلوجوه
لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد
في الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان
الواجب هو الوجود المعتقد بعد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود
الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود
الذي لا يكون عارضا وح لو تجرد الوجود للتجرد لعلة غير الوجود واللازم بط فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود
فيكون التجرد لازما لذات الوجود والوجود في الممكنات عارض فلا يكون متصفا بالتجرد
~~لازما لذات الوجود~~ فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو وهو ظ فثبت انه
لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو ظ ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود
المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا اللاتجرد
والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث
يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا لكان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو العروض واما التجرد الذي
هو اللاعروض فلا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض اجاب
المص عنه بما [illegible] من وجهين احدهما انه ح يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض
وعدم الموجب للعروض

لو تجرد الوجود لعلة غيره
واما بطلان اللازم فلانه ظ

او لا يقتضي التجرد

غير الواجب محتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود غيره فيكون ممكنا وثانيهما
انه لو كان بجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لافتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض
الوجود للماهيات انما هو الواجب قبل الوجود وليس لطبيعة نوعية حتى يلزم تساوى
افراده فى التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اى مقول على افراده بالتشكيك والمقول على
افراده بالتشكيك لا يلزم تساوى افراده التى هى ملزوماته فى التجرد واللاتجرد لا على
بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضى
ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضى ابصاره اجاب الشارح بانا لا نم ان الوجود
مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوى و
ان سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات
فى تمام الحقيقة لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ~~ووجود الممكنات~~
~~فى تمام الحقيقة يلزم تركيب الوجود الذى هو الواجب~~ ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة
يلزم تركيب الوجود الذى هو الواجب والمباينة الكلية بين الوجودين اى وجود الواجب
ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا
من المساواة فى تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين فى الحقيقة
فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتى مشترك او لا والاول يلزم منه التركيب فى الوجود
الذى هو الواجب والثانى يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه
قد بان فساد تركيب الوجود الذى هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين
ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة فى تمام
الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين فى تمام الحقيقة فيلزم تساويهما
فى اللوازم فيمتنع تنافى لوازمهما وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون
من عوارض تلك الاشياء لان وقوع المهية وذاتياتها على الافراد بالتساوى فلا يكون
مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار امر غير الوجود لان الوجود
اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التى
هى الوجودات متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار امر غير الوجود لزم المخالف الملاكور
وهو تنافى اللوازم على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت

المعروضات اى وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا لغيره
بالذات مخالفا فى الحقيقة ومشاركا للآخر فى مفهوم العارض الذى هو الوجود المشترك فيكون
للواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركا لها فى الوجود الذى هو عارض زائد على حقيقته
وهو عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق الذى هو وصف مشترك بين وجود
الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التى هى افراده بالتشكيك لان المقول
~~بالتشكيك لان المقول بالتشكيك~~ هو كلى واقع على افراده لا على السواء بل على اختلاف
اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل فى محله والكائنات او
وعلتها كوقوع الواحد على الانقسام لوجه آخر غير الذى هو به واحد واما بالشدة والضعف
كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التى هى عوارض الماهيات
محتوى بهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى
وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة
والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك
لا يمنع مساواة الافراد فى تمام الحقيقة فغير مستقيم لو الا لزم التركيب والمباينة الكلية بين
الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين فى الحقيقة لا تنافى الاشتراك فى العارض فجاز
ان يكون الفرد من الوجود الذى هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التى هى وجودات
الممكنات مع اشتراك الجميع فى الوجود المطلق الذى هو عارض لكل الافراد واما قوله
وان تباينت المعروضات كان كل منهما مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له فى مفهوم
هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قبل او لا فباطل اما انه مناف لما قبل
او لا فلان ما قبل ~~او لا فلان ما قبل~~ او لا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة فى تمام الحقيقة
فعدا وجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له
واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات
وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضى كون
الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة فى المعروضات يقتضى مباينة الوجود
الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا
فى الواجب كما فى الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثانى لو كان الواجب هو الوجود
المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود

وحده اي من حيث هو من غير اعتبار شي آخر واللازم بط اما الملازمة فلان مبداء
الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود وليس لقيد التجرد مدخل في الثاني
والا لكان السلب جزءا من مبداء الممكنات وهو مح واما بطلان اللازم فلانه
لو كان مبداء الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدائية لان كل
وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو مح نسلم لا نم ان مبداء الممكنات لو كان
الوجود المجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من المبداء وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا
من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا لتاثير المبداء لا جزءه ويجوز ان
يكون السلب شرطا لتاثير المؤثر اجاب المص بانه يح يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه
اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان نقول مبداء الممكنات هو الوجود الخاص
الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو
عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل واحد مشاركا
للواجب في كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لانا وجوده هو الوجود
المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب وخارجا عن ذاته فيكون زايدا ولقايل ان نقول الوجود
الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته
ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي
هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص ~~الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الخاص~~
زايدا قال احتج الحكماء اه اقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده
لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض محتاج الى موصوفه المعروض فيكون
وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مغاير وهو ذاته
او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده لم الكلام في ذلك كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى الغير فيكون ممكنا هذا خلف
واجاب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مغاير هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود
على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان
ماهيات الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجوداتها والا لزم التسلسل

عليها

وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود قال فرع اتصاف الشيء اه
اقول لما كان السبب المغاير اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب
المغاير هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع
الكلي جعل هذه المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زايدا فنقول ماهية الشيء قد يكون سببا
لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
كالناطقية سببا للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف
الشيء بالوجود فليس لاجل صفة اخرى قايمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا
فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زايدا
على ماهية الواجب يكون سببه المغاير هو الذات لا المغاير الذي هو الوصف ولا المباين
ولقايل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان تكون علة للوجود والمنازع مكابر مقتضى
عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة
للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان القابل للوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا
لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع
ان لا يكون موجودا والا لانسد باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس قابل للوجود في
الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل وجود متقدم في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود
ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو بط بل كون الماهية
هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن
الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان كون الماهية في العين وجودها
العيني بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجودها وعدمها وعدم
اعتبار الشيء ليس اعتبار العدمية فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما يكون
قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء
الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها على الوجود بالوجود
قال الرابع اه اقول المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان
المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو ثابت في
الخارج على معنى انه متقرر في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه

القول بان المعدوم الممكن شئ في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم
واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم الممكن
شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري
من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شئ متقرر ثابت في الخارج منفكا
عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس بشئ في
الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي
ولا شئ من المنفي بثابت في الخارج فلا شئ من المعدوم بثابت وهو المط وان كان المعدوم
اعم من المنفي مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين
العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو محمول على المنفي ويصدق قولنا
كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت
هف قيل فيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده
ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية و
اجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم المطلق ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم
الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد الموضوع المعدوم الممكن و
على جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا لم يكن الاعم
المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم من
المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس
بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يكن فرق بين العام
الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم اذا لم يكن ثابتا يكون
نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق
المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان
المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل
يحكم بالبداهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشئ في
الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان
القائلين بان المعدوم شئ قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة و

والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم
[illegible] اتصاف الذات الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتأثيرها اما في الذات او في الوجود او في
اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر
عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف
فلا يتعلق بالذوات اصلا
الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت
فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا
في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون
الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج
لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى
القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات كون المعدوم الممكن شيئا في الخارج
فيكون امرهم دائرا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شئ.

احتج المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل
متميز ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس
غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها
وبين الحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان
المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح
ان يقال ان الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا
الامتياز حاصل قبل حصول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن بعض
قبل الوجود لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث ان
المعدوم مراد بوجه دون وجه فان الواحد منا قد يريد شيئا كالتلذذ والصحة ويكره شيئا كالتألم
والسقم وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود
لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان المعدوم متميز واما ان كل متميز ثابت
فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان
الامتناع نفي محض لانه وصف للممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا
لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا

واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بانه بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تالف عن اجتماع الاجزاء وثبوتها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وان قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بل بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون احدهما منفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه

قال المبحث الخامس في الحال اقول المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اعني الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم لم يكون لتحقق بوجه ما اولا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح قد يثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز فهو وان شئت قلت مخالف لما هيتها والوجود ليس بموجود والا ثبت وان كان غيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا معدوما ولا موجودا ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك الباقي

قايما بالموجود وليس بموجود ولا موجود للوجود فيكون الوجود موصوفا

في اللونية وباين الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية فان اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قايما بالآخر لانه لو لم يقم احدهما بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما شيء واحد واذا كان احدهما قايما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود وقوله لو كان الوجود موجودا لشارك غيره من الماهيات في الوجود ويخالفها في خصوصيتها فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل وللقايل ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء لنفسه نسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غيره الى غير الوجود بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود واما ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قايما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الأخرى به ولا نم انه لو لم يقم احدهما بالاخرى لاستغنى كل واحد منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجا الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى واحدهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بالتي قامت بالجسم فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج فلا يكونان قايمين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج وللقايل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية كالجوهر

الناطق وهما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من
الجنس والفصل مركبا في الخارج كالعقل وفصله فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا
امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا يقال مطابق الاحد لها مناف لمطابقة
الاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل واحد منهما مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا فلا
لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلثة
مباحث الاول في تعريف الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين البحث الاول في تعريف الماهية
و بيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما يجاب عن السؤال
بما هو وانما نسب الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو يجاب عن هذا السؤال
بالحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل
مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من
الانسان الماهية مع اعتبار الوجود والوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية
فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها
مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية
بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول
ان لكل شيء تعرض حيوانا كان او كليا نوعا او جنسا او غير ذلك حقيقة كل الشيء تلك الحقيقة ذلك الشيء
وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا
الانسان من حيث هو انسان مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة
مثل الوجود والعدم والكثرة والكلية والجزئية والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان
الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في
مفهومه وان لم تخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على
ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة
في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات
شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زايد واما كونها ماهية فهذا تحقيق فان الانسان
انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فان الانسان
من حيث هو هو من غير التفات الى ان تقارنه شيء او لا بل يطلق اي مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق

والماهية

والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات
واللواحق يسمى المجردة الماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا
من العوارض فلا فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وايضا كان كونه في العقل من اللواحق الا ان
المراد تجرده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان لما بين اخصين مندرجين تحت اعم وهو
المطلق وبما ذكرنا ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم
افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا ما في باقيا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات
يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط يكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك انه لا يفسد نفسا والمخلوطات
وانما ظهر ضعفه بما ذكرنا لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين
للمخلوط فلا يكون جزءا له البحث الثاني في اقسام الماهية
الماهية اما ان يكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان يكون مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة
من اجزاء ممتازة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان
المركب من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له او كالمادة
والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلثة المحيطة به فالاول مثال للجوهر المركب
الخارجي والاخر للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا تمتاز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منهما وجود
مستقل بل يجعل كل منهما بجعل الآخر في الخارج ويجعل المركب بعينه في الخارج بجعل الاجزاء وانما يكون
الاجزاء ممتازة في العقل كالمفارقات اذا جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه ولم يتميز
فصله في الخارج لان جعلها وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله المحقق الذي عبر عنه
المصنف بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجوده عن وجود فصله في الخارج
فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان
احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن
واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة
فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس

فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في الوجود وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المعدوم بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي فان تغيير هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل فالاجزاء اما ان يكون متداخلة او متباينة وكل الاجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كالاعضاء للبدن والبلقة المركبة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخ اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كانت كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة و وحدات العشرة وان كانت كلها اضافية فكالاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبات من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافة الى الملك وان كان بعضها مبدأ وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له

فروع اولى رتب على مبحث اقسام الماهية فروع ثلثة الاول البسيط والثاني المركب من الاجزاء المتميزة الثالث المركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسيط غير مجعول لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون ممكنة للذ

البسائط

الامكان اضافي فلا يعرض للبسائط لان الاضافة يقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المصنف بانا لا نم ان البسائط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة يقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط قلنا ان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها وهو مقتضي للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود

الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى التي الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض الاجزاء بالغير الذي قام المركب به والجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم

الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخ اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل للجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المصنف ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل امرا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا تحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها هو هو يحتاج الى ان ينضاف اليه الذهن معنى زائدا يحصل ويتعين به ويكون هو واحد منها

قلنا مسلم قوله

فهذا الزائد اولى هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس
في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه
فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال المبحث الثالث في التعين اقول المبحث الثالث في التعين
الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والتشخص يأباها يأبى الشركة اي نفس تصوره
يمنع الشركة فيه فاذن لابد في التشخص من الزائد وهو التشخص اي يحمل التعين على التشخص وهو ما به يمنع
تصور التشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المصنف ويدل على وجود التشخص
في الخارج امران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في
الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا
يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية
والتشخص فلا نم ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية
الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او عدما للاتعين او عدما لغيره
وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر في الثلاثة
والثالث باطل والا لزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غيره يلزم من وجوده نفي التعين و
الثاني وهو ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين
عدمي وعدم العدمي وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين اخر يقتضي ان يكون
احد التعينين وجوديا والتعين الاخر مماثل له اذ التعين صفة واحدة مشتركة بين التعينات
تختلف بالخارجيات دون الفصول فيكون ثبوتيا قال المصنف ولقائل ان يمنع التماثل
اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه لا يكون التعين
كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثل الانسان الطويل
المليح الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك
الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا يلزم ان التعين اذا كان عدميا
يكون عدما لشيء اخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لا نم ان اللاتشخص
عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدومات لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا الا لامتناع عدمي الاجتماع
كذلك قال وانكره المتكلمون بوجوه اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية
المتعين لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لشارك افراد التعين في التعين

لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للمتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات
وتمايز التعينات التي هي افراد التعين بتعين اخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها
عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين اخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل
واجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة لماهية تعين متعين نوع اخر نوعها منحصر في شخص التعين
والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي المقولات
وانواعها والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا
عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة الى
تعينات اخر لتمايز بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين اخر فلا يلزم التسلسل الثاني انه لو زاد
التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص
يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا
التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
التعين به فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها والتميز موقوف على الاختصاص فيلزم
الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل
لزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس
تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل
بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا
الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي
تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا
زائدا على ماهية المتعين فاتصاف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود المعين
الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اخر فيعود الكلام
ويلزم التسلسل او لا يقتضيه فوجود الماهية بدون تعين اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها
وهو باطل واجيب بان وجود الماهية مع اتصاف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية
بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين لو كان اتصاف التعين
الى الماهية بعد وجود الماهية فاما اذا كان معه فلا قال الحكماء الماهية اه اقول
فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ من بيان ماهية التشخص وانه وجودي زائد

ان يشير الى كابة التشخص قال بعض الحكما الماهية اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها فى شخصها لانه
لما اقتضت الماهية كان يمتنع ان يتحقق تشخص آخر والا لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية
اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها فى التشخص لكان
لها تشخص آخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم
الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالفرض قوله والا اى وان لم يقتض الماهية لذاتها التشخص
فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها
فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على
السواء وغير المباين اما حال فى التشخص او محل له والاول بطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون
الحال علة لتشخصه فتعين الثانى فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض يكتنف بها مثل
الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وح يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان
قيل يجوز ان يكون السبب حالا فى محل التشخص يحتاج الى المحل ويستند التشخص الى المحل لاستناد
سببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض يكتنف بها لانه ح علة التشخص الحال
والمحل جميعا قيل علة تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بتخالفها لم يتعدد المواد وعوارضها
فلم يتعدد اشخاص الماهية التى تعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اى وان لم يعلل
تشخص المواد وعوارضها بتخالفها بل يعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر ويعلل الكلام اليها
ويلزم التسلسل فاجيب بان الشى الذى لا يقبل التكثر لذاته يحتاج فى تكثره الى شى يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الشى الذى يقبل التكثر لذاته وهو اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان
يتكثر الى قابل آخر انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة
الفاعل المختار فان ارادته يقتضى اختصاص كل ما توجد بتشخص مناسب لها

الفصل الرابع فى الوجوب والامكان لما فرغ من الفصل الثالث
شرع فى الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول
فى انها امور عقلية الثانى فى احكام الوجوب لذاته الثالث فى احكام الامكان الرابع فى القدم
الخامس فى الحدوث المبحث فى ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود
لها فى الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان
نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اى وان

لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب بضرورة حصر نسبة الوجود الى
الموجود فى الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب
فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
الممكن فاذا كان ما به الشى واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب
ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف
جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التى هى الوجوب امكان
الموصوف الذى هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من
حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة
الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب
لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه
واجب ممكنا لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته
واجبا لان امكان الشى من حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشى قيل لو كان
من تلك الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن
ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه اجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه
الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هى
الذات التى يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زوالها فيمتنع
زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال العلة التى هى الذات والحق ان
يقال لو كان علة الوجوب هى الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم
ان يكون للواجب وجوب آخر او عدم الوجوب على نفسه وكلاهما محالان وان كان علة الوجوب
غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان
بالوجوب يقتضى ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون
الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان
فينقل الكلام الى وجوب الوجوب والى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كانا

الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيلزم تقدم الذات
بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل او تقدم
الوجوب على نفسه وهما محالان الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استحقاقه
الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقه الوجود لذاته
المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى
وجود الممكن اي اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم على
وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج الى الايجاد السابق على
وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب والامكان
لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال فالوجوب والامكان مناقضان الامتناع
الذي هو عدمي ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان المناقضان
للامتناع العدمي وجوديين اجاب المصنف بان نقيض ما يكون عدما موجودا خارجيا يكون
موجودا لا بعينه لاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات
عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لكان القدم
القدم وحادث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما
يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان
واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث
ويلزم التسلسل [illegible] في احكام الوجوب لذاته [illegible] المبحث الثالث في
احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير
اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع
بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته
الحكم الثاني ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لان
المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى اجزائه المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء
عن الغير وبين اللازمين اي الغناء والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة

للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان
الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب
لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون مركبا في العقل لان التركيب العقلي ان كان مطابقا
للخارج يلزم التركيب في الخارج والا لزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا
للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب في
العقل يجوز ان يكون في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال
لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء
بسيط وهو ممتنع اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم
هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط
لا كل منهما وهو غير مستحيل الحكم الثالث انه واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء
لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه
تعالى عما يقول الظالمون كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يحتج في العقل
ان ينفصل عن غيره بفصل واذ لم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين
متساويين في العقل فيكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج
في تعقل ذاته التي هي الوجود الى امرين يقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاته ولا اجزاء له في الخارج حتى
يحتاج في تعقله الى انتزاع الصورتين من الطرفين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا الحكم الثالث
انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات لكان من
صفاته فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات
جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم
الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل وتقدم الشيء على نفسه
وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما
فيزيد على الذات فلا ينافي الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اي كون
الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية
الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود واجبا الوجود
لذاتهما وسيأتي هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب وفي [illegible]

بعدم الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف
الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكان
تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو ممنوع بعدم الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات
فالوجوب الذاتي للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة لا لذاتها بل بالذات و
يمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات الثالث في احكام
الامكان الاول انه محوج الى السبب المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ من
احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان هو محوج
الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع
وجوده الا بمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح ترجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج
الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح قوله
والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للانف اشارة الى الجواب دخل مقدر
تقرير الدخل انا لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء
والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المص ان
البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات
والاستيناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات
قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء
تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة
واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر من اربعة اوجه الاول
ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم يكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست
ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة
الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر ويتسلسل الكلام
الى حاجة الحاجة ويلزم التسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي نسبت
الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال واما ان الحاجة
اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر فلانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة
بصفة م

ان يكون

ان يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة له تستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص
من ثبوت الحاجة في نفسها وصدق الخاص يستلزم صدق العام هو ان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم
يكن محتاجة الى مؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف
محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون
الممكن محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية
واللازم باطل لانها ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها
الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين
واذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرا ومؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث
لو كان الممكن محتاجا الى مؤثر فتاثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل
وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى المرجح
لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب
عن الثلاثة الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين اما بمنع دلالتها اذ اقرب
على ان الحاجة ليست ثبوتية واخر على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة
والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا اي لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا
فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا
ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والتحقيق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان
كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للتعقل
في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله بعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجح وجوده
على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان
يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك
يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية فالحاصل ان الحاجة
والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثيرا للمؤثر
ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى
وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الاعتراض
وهو الاعتراض الثالث بانا اردنا بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر

يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه مبنى على ان المؤثر يحصل وجود الاثر وتقابل
ان نقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح فلا يسقط الاعتراض وان اراد
وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين
حتى نتصور او لا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد بحال وجود
الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر وما يلزم منه تحصيل الحاصل وانما
يلزم هذا ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تاثير المؤثر
في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها بهذه الصفة اى تاثيرها فيه زمان وجود
المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اى عينها
بالذات فهو ممنوع ممتنع فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان
المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا متاخر عدم المعلول عن عدم
العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو
معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود
ولا حال العدم فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب
بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية
من حيث هي هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن
احدهما والمؤثر انما يؤثر من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية
من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان
قيل اذا كان الماهية من حيث لا تخلو عن احدهما فاثر المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين
فيلزم المحذور اجيب بان التاثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية المغايرة
لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلث بنقض
اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل التشكيك
وللمعترض ان يقول لا نم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي فانه
لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم بط فان نقيضه ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل
القطعي لا يقال لا نم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم
مغالطة لانا نقول حينئذ يحتاج الى بيان غلط حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض واجيب

عن الخامس

عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال
لانا نقول انما ان احد طرفي الممكن يستدعى مرجحا اذا لم يتحقق رجحان لم يستدعى مرجحا وان
اتصف عدم الممكن به فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان
جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثير
استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر
وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر اى يكون المؤثر في عدم الممكن
عدم علة وجود الممكن على ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق
من التفسير على ما سبق في فصل الوجود من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى علة العروض
غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لا يندفع الشك بحمل قوله
ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه يقال تاثير عدم علة وجوده في عدم
الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين
فيحتاج الى ان يفسر التاثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو ان
المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر
اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم
منه ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ
ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان
لم يحتج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم
اذا لم يتصف به لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج اليه وان اتصف العدم بالامكان
جاز ان يكون اثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع
وقد عرفت ما يرد عليه فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد
المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون
للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد به غيره فليبين اولا حتى نتصور اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب
ان يقال ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا ومساوي طرفي وجود الممكن
وعدمه لا يكون الا في العقل ويكون عدم المؤثر مما يعين عدم ~~الاثر في العقل يجوز ان~~
يجعل عدم الاثر في العقل يجوز ان يجعل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل والصعوبة

ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير اي الايجاد المتأخر عن الحاجة لما المؤثر المتأخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا لها قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا لثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا ولا شرطا لها لانه بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها لان المتأخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة الماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هي موقوف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود الخارجي

قال الثاني انه لا يكون احد طرفيه اولى بذاته اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو حصل اولوية لاحد طرفيه لذاته فان امكن ترجيح الطرف الآخر فاما ان يترجح بسبب او لا بسبب فان ترجح الطرف الآخر بسبب فيتحقق اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب رجحان الآخر لانه على تقدير وجود سبب رجحان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به واما لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر اولى به لم تبق اولوية الطرف الاول فتوقف اولوية الطرف الاول على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون

الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب رجحان الطرف الآخر وان ترجح الطرف الآخر لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة من الحكم عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن رجحان الطرف الآخر كان الطرف الاول واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب قال الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثر اقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره اي ما لم يجب صدوره عن مؤثر لم يبق على امكانه اذ لا وجه لامتناع واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى المرجح والا يلزم ما ذكر فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم وجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اي السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده قال الرابع الممكن اه اقول الحكم الرابع للامكان ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان وهو حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان ضروريا جاز انفكاكه عن الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن بذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير فيه حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هذا خلف وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فاطلاقه لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض انها للباقي هف اجاب المصنف بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام المؤثر ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق ان يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو به صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثير في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقي

بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك

هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اى الاستمرار فلا يلزم من تأثيره فى امر جديد عدم الوجود
الاول عدم تأثيره فى الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره فى المطلق لا يقتضى عدم
تأثيره فى المقيد قال الرابع فى القدم وهو ينافى الاثر اقول البحث الرابع فى القدم
والقدم ينافى تأثير الفاعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشىء مقارن
لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع لانه يكون تحصيلا للحاصل وهو ممتنع والشىء المعدوم
الذى توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتأثير المختار يستلزم حدوث
الاثر وقدم الاثر ينافى حدوثه فقدم الاثر ينافى تأثير المختار لان منافى اللازم مناف للملزوم قوله
والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى
الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل وتقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع
اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا ان الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد
القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على القادر
لكن لا بالمعنى الذى يفسره المتكلمون اتفقوا على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة
انكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفى
القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون
اتفاقهم على نفى القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته وتقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم
الصفات لكن قالوا به فى المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة للاول تعالى وهى الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية والالوهية وهى اى الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع
مميزة للذات لان ذات البارى تشارك سائر الذوات فى الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية
ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن اشياء متغايرة
كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا فى الذوات اما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير
ولا فى الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعرى والمعتزلة يفرقون بين الثبوت
والوجود وهم لا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول ابى هاشم وحده فانه علل الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية بحالة خامسة هى الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفى القدماء منها بيان ان كل ممكن
محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى قال الخامس فى الحدوث اقول

البحث الخامس فى الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يعتبر الحدوث
بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود
يستحق العدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير
لو اعتبر ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضا له
بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية
الوجود الذى هو حاله من ذاته قبل وجوده الذى هو حاله عن غيره قبلية بالذات لان
ارتفاع حال الشىء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشىء بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع
اللازم يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير لا يستلزم
ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود
سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا
وهذا هو الحدوث الذاتى فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى
الاول وهو كونه مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزمانى يستدعى تقدم مادة ومدة اما
الاول وهو كون الحادث يستدعى تقدم مادة فلان امكان الحادث موجود قبل وجوده و
ذلك لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود اذ لو لم يكن قبل وجوده واجب الوجود
او ممتنع الوجود لضرورة انحصار الشىء فى هذه الثلث فاذا انتفى احدها يلزم ان يتحقق احد الآخرين
فيلزم الانقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة
القادر عليه لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى
كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا فى نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان
اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه
غير مقدور عليه وانه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان
غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى
موضوع بل هو امر اضافى يكون للشىء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او
بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم [illegible] يمكن ان يصير [illegible] فيكون الامكان
امرا معقولا بالقياس الى شىء آخر فهو اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا
توجد الا فى موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان

موضوع للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه لمو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا
او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق
بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني فلان امكان المحدث يستدعي
تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة في خمس الاول القبلية
بالعلة وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية
بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على
الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو
ان يكون الشيء محتاجا الى آخر معه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه
هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يستقل باعطاء وجود
المحتاج اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلة وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث
القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية
الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية
الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدأ من الجانب الاعلى الخامس
القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي
وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا
بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس
لعدم الحادث وضع ومكان واما طبعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل فهي اذا
بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجيب عنها عن الاول
بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وسلم ان الامكان
امر عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج
شيء هو موضوعه واجيب بانه لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه
في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلق واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فقبل
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه للحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز
ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره وأورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده

حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا
متعلقا بالموضوع فيكون صفة له من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان
الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه
بذلك الغير ونقض بان نقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له
فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى
وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان
القدرة متعلقة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن القدرة لانا نقول كون الامكان
قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن
الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة ان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فانها قد
يكون بغير ذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون
للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون
قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية
الزمانية لا تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل
قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية
بعضها على البعض بالزمان لكن لا لزمان زائد على القبل بل لزمان هو نفس القبل والمتقدم يجوز
ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدأ من
طرف الماضي والصواب ان يقال الجواب ان اردتم ان يكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان
كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم
في بيانه لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة اقول لما فرغ من
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة و
الكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفهما بحسب الحقيقة لان تصورهما
بديهي اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب
والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور لانا اذا قلنا الوحدة هي كون

لا ينقسم الى امور مشاركة في الماهية وقد علمت ان الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم

الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فنقول ان اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها
الا بالوحدة لانها مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف يعرف
الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد
وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ
اولاً والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الطبيعية وهو كون الشيء الذي لا ينقسم اصلا
كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهو كون الشيء ينقسم لكن لا ينقسم الى امور مشاركة
في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير
مشاركة في تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور المشاركة في الماهية كالماء المنقسمة
الى افراد مشاركة فيها فكونه كذلك اي كونه منقسما الى المشاركة في الماهية ليس بوحدة بل
هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور مشاركة في الماهية كالجماعة
المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان
مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان
من حيث انه انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد
من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من
حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية
لكان مفهوم الكثرة من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود وجزء
الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون
عدما للغير الكثرة لان عدم الكثرة لغير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين
وهو محال واذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية
فيكون عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد
النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات
الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انه ان اريد بالواحد الموجود المجموع
المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي
هي جزؤه ايضا موجودة وان اريد بالواحد الموجود معروض الواحد فنسلم انه موجود ولكن
لا نسلم ان الوحدة جزؤه بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان

عدميين على انها ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعوض
الدليل الدال على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت مشاركة
في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات وننقل الكلام الى وحدات
الوحدات فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو ممتنع والحق ان الوحدة والكثرة ليستا
من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة
عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور
المرتبة الموجودة مقابل هي من الاعتبارات العقلية التي يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى
امور مشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية
الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليس احدهما عدم الاخرى الوحدة تقابل
الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكنها لا تقابل الكثرة لذاتها بل
بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين نفس الوحدة والكثرة تقابل باحد
اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف
اما تقابل السلب والايجاب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو تقابل السلب والايجاب بمقوم
لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة
في العدم حتى يكون متألفا من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا يكون
الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا يتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمص نفى
تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة بقوله يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الآخر وليس احدهما
اي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضد
الكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضايف بمقوم للآخر ومما يدل
على ان الوحدة ليست بضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس
الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره
وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة
وشرط ان يكون يعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة
بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال يقابل المكيل تقابل التضايف

وكذا المكيل بالنسبة الى نعقل المكيال فان تعقله بالقياس الى تعقله وبالعكس والمكايلة والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية ليس التقابل بالذات

المبحث الثاني في اقسام الوحدات

في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الكثرة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي التشخصات وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالشخص بالاجتماع كشخص الانسان المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها

يتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية تسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية تسمى مجانسة وان كان في الكم كاتحاد خطين في الطول تسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد جسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السوادية تسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر تسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية تسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعر تسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما تسمى مطابقة

لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الواحدات شرع في

المبحث الثالث في اقسام الكثير

المبحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فانهما وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والآلاء وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم فان كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليس هو فظ واما انها ليست غير الذات فلان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية التي هي الانسان والآلاء وان لم يشترك الغيران فيها فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم وهو موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق و...

ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق الآخر ايضا
على بعضه فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الآخر اعم مطلقا
والذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما
وهو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان وهو يصدق على جميع افراد
الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا اى وان لم يصدق احدهما
على جميع افراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فكل واحد منهما
اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان
ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع
واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد
فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر الجهة الواحدة
ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة
واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع
تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان
المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والآخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين
وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما
تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما
تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون
الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني او
بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة
حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به
فهما ملكة وعدم مشهوران كعدم اللحية عن من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كعمى زيد
وبصير زيد ليس بصيرا وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد اى يكون المتقابلان فيهما اما
في القول كما ذكروا او العقد والتصور كمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب
في الخارج فانه ليس فيه شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل

من

من النسبة الثبوتية او القول الدال عليهما فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان
بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول
او العقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل
بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان قيل لا ام انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم
لجواز ان يكون التقابل بين عدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا
يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه و
هو لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين الذين هما عدميهما فان
قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان
واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاؤه
بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني
يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق
تقابل بين العدميين فان قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا يتحقق
تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فان مثل
السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد
الحقيقي وهو ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب
وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان اللذان يمكن تعقل
احدهما مع الذهول عن الآخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف والانحصار
انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري فان قيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي
عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم
وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل منهما اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز
ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان
يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم
لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من
قبيل المتباينين غير المتقابلين قبيل السواد من حيث انه قبيل السواد من حيث انه

هو ضد للسائض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر
للزالضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما غير تقابل المضايفين قلت
المضايف حيثية السواد لا السواد فانه نظرا الى انه ضد البياض ومن حيث انه ضد البياض
مضاف اليه فيكون عروض الضد والذات للسواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما اى
مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل واحد منهما وعروض التضايف لمجموع الذات الموصوف ف
بانه ضد قبل المقابل تحت المضاف لانه امر وجودى لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذى
هو امر وجودى فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم
من الآخر مطلقا قلت المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اى تحت الذات التى صدق عليه عليهما
المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل او
الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشئ باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من
عوارضه اخص منه فروع الاول المثلان لا يجتمعان ذكر خمسة فروع على المبحث
الثالث الاول المثلان لا يجتمعان فى محل واحد وكل ما عرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلان
هو هو لا مثلان الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد منهما لذاته يرفع
الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثلا
الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير
لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على
امر واحد فالمنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه
الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا الحكم المنافى لعقد انه خير وعقد انه ليس بخير كان التقابل
بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس
بشر والاول ذاتى للخير والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير
وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى للخير
الرافع للامر الذاتى رافع للذات فعقد انه خير من عقد انه شر للزالمنافاة بين الشئ وبين ما يرفع
ذاته لا بتوسط شئ آخر اقوى من المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر
لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر
مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشئ ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير نافيا من اعتقاد انه خير لا لانه كذلك

الا مو بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين السلب
والايجاب وهذا الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب
لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان طلو المحل عنهما
واما الضدان فيكذبان لعدم المحل او باتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان
معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان
لعدم المحل وعدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا
اى متى وجد احدهما وجد الآخر ومتى عدم احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب
الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزم المحل على البدل
بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة او للمرض فان بدنه يستلزم
احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل
كحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور
وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كالبياض للثلج فانه لازم الثلج الفرع الخامس لا استواء ولا على ان
التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد و
البياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فانه جنس سافل
فان فوقه الكيفية المبصرة وفوقها الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وايضا لا استواء
ولا على ان المتباينين لا يتضادان بما لشئ واحد تضادا حقيقيا ولا بد النفع بالحركة من الوسط و
السكون فانهما امران متباينان تضادهما لشئ واحد وهو الحركة الى وسط فانه لا يكون ضد الحركة
بل بينهما تقابل العدم والملكة قال الفصل السادس فى العلة والمعلول اقول لما فرغ
من الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة شرع فى الفصل السادس فى العلة والمعلول وذكر فيه اربعة
مباحث الاول فى اقسام العلة الثانى فى تعدد العلل والمعلولات الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر
وشرطه الرابع فى ان الشئ الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول فى اقسام العلة
علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان جميع ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة التامة وان كان بعض ما
يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فيدخل فى العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس
المراد من دخول زوال المانع فى العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا

لاخلط وجوب المعلول لم يجده حاصلا بدون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة
لا تكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في
الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما قال من ان المعلول اذا كان
موجودا في الخارج يجب ان تكون علته التامة موجودة والاتم العلل الناقصة اربع صورية ومادية
وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزءا من المعلول او خارجة عنه اذ يمتنع
ان تكون نفس المعلول والاول اما ان تكون المعلول بها بالفعل وهو الصورة كصورة السرير
بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه
جزء منه اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول
اما ان تكون مؤثرة في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير
او تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرائط
وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسما بالاستقلال
في تعدد العلل. البحث الثالث في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان
يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول
واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلابد اما
ان يجب وقوعه باحديهما او لا والاول يقتضي ان يكون احدهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا تكون
واحدة منهما مستقلة والمقدر ان كل واحدة منهما مستقلة هذا خلف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم
استغناؤه بكل منهما عن كل واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما معا وهو محال واما
المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحد
والآخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما
تضاد السواد للبياض والآخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس
الى البياض على معنى انه محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد
معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس
الى السواد فيتسلسل الطبيعة النوعية لانها اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها
فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس
اليها فلم يقع بها لان الطبيعة من حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها وغنية عنها لانا نقول الطبيعة

من حيث هي اما ان يتوقف على هذه العلة المستقلة او لا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي
الغناء عنها واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنهما قوله فلا يعرض لها
الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها قلنا الحاجة لم يعرض لها بالقياس الى الحاجة انما عرضت لوجودها الذي
هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين
لما احتاج الى علة معينة واقتضيته تلك العلة لزمت الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد تتعدد
آثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر
الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات او القوابل كالعقل الاول الذي هو
مبدأ العقل ونفس فلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من جزء او صفة بل
فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير
مصدرية ذاك فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين
او احدهما داخلا والآخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين او الذي يكون هو معلولا
فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج لانها امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل
على تقدير خروجهما او خروج احدهما وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض لوجوده فيلزم
مع بساطتها ونقض الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض لذات
العلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه ولكنا
كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب
عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى
المعلول المتأخرة عن ذاتيهما وكلاهما متنافية وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد
يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
التكثر في ذاته اما بحسب الحقيقة او التركيب وكلاهما محال لانا نقول المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية
لم يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة لتعلق تخير الى ما به فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا وتقريره
من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج والى آخره

الثاني لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزء الصادر فيكون خارجا عنه معلولا له فهو صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذى ذكرناه صفة حقيقية وقوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل فلا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله فى الوجه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثانى لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا لواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثانى واما المعارضة بالجسمية التى يعقبها التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسيطة فى الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع فى صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار المبحث الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر اى الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر من حيث هو والشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر فى غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فانها يتوقف عليها تاثير النار فى الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة الرابع قبل الشئ الواحد المبحث الرابع فى ان الشئ الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشئ وفاعلا له قال الحكماء الشئ الواحد الذى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد آلات وشرائط لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اى ان الذات الذى عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذلك الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه هو الشئ الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين لازميهما اى استلزام الفعل المفعول وعدم

استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدمه اذا اعتبرا بالنسبة الى شئ واحد تحقق المنافاة بينهما وتنافى اللازمين يستلزم تنافى الملزومين واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا والا لزم الجمع بين المتنافيين فى محل واحد من جهة واحدة الوجه الثانى ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما فى الذات لزم التركيب وان خرجا او احدهما يلزم التسلسل لانه ح مصدر الفعل غير مصدر القبول فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المص بان عدم استلزام الشئ لآخر باعتبار لا ينافى استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبارها غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ لآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد لان استلزام الشئ للآخر باعتبار لا ينافى عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا منافاة بينهما او لا تنافى بين الوجوب والامكان العام والقول بان البسيط لا يصدر عنه الا الواحد قد سبق

الباب الثانى فى الاعراض وفيه فصول

لما فرغ من الباب الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الباب الثانى فى الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول فى مباحث الكلية الثانى فى مباحث الكم الثالث فى الكيف الرابع فى الاعراض النسبية الفصل الاول فى المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول فى تعداد اجناسها الثانى فى امتناع الانتقال عليها الثالث فى قيام العرض بالعرض الرابع فى بقاء الاعراض الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين الاول فى تعداد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود فى موضوع والمراد بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالموجود فى الموضوع هو الكون فى الشئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كذا فى كذا يدل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة ككون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الخصب وفى الراحة وفى الحركة وكون الكل فى الجزء والخاص فى العام فان لفظة فى فى جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الاشتمال فى تعريف الكون فى الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة فى المستعمل فيه والاحتراز منه يحترز به عن مثل كون اللونية فى السواد والحيوانية فى الانسان

وقد تبين ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الاين والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نفس النسبة الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء تقع في طرف من الزمان اعني الآن ولا تقع في الزمان ويسأل عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبينه بين جهات اجزائه في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى البعض الآخر ونسبة للاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسمها وتحقيقها ان الاضافة هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا تؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها عند البعض كما على من جعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسع فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسع موقوف على

بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا اجناس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون اثنان منها تمام جزئيات المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدنا ما في هذا الفن ما ينبغي تحقيق الحق منه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يفتقر الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال البحث الثاني في امتناع الانتقال اقول البحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهيتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا الامور المباينة لها والا استغنت عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه تكتفي بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في حاجته الى الحيز فانه يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود متشخص لا من حيث هو متحيز لكونه متحيزا حاصلا باعتبار الحيزين قال الثالث في قيام العرض بالعرض اقول البحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو ممتنع وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو باطل قال المصنف وهذا التمسك ضعيف اولا

أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن
اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الأول ناعتا والثاني منعوتا وإن لم تكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فإن صفات الله تعالى قائمة بذاته
مع امتناع تحيزه وإن سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لمحله فلم لا يجوز أن يكون
تحيز محله تبعا لتحيز محل الحركة وهو الجوهر وقوله يلزم الجوهر الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ولم لا يجعل
أحدهما قائما بالآخر أولى من العكس قلنا يجوز أن يكون أحدهما قائما بالآخر والآخر قائما بالجوهر
فجعل الآخر غير قائم به لأنه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالآخر أولى من العكس لأنه حال فيه واحتج
الحكماء على قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم
فإن الحركة هي المنعوت أولا بالسرعة والبطء دون الجسم قال الرابع في بقاء الأعراض أقول

المبحث الرابع في بقاء الأعراض منع الشيخ أبو الحسن الأشعري بقاء الأعراض وتبعه جمهور
الأول أن البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض وإلا لزم قيام العرض بالعرض وإذا
لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني أنه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة أن العرض لا يزول بنفسه لأنه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم أن
ينقلب الممكن ممتنعا لأنه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول لمؤثر أي موجب بالذات وجودي
كطريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل لأن وجود الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم
الضد الآخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ الآخر
على المحل لزم الدور ولا يزول الطارئ عن المحل لمؤثر موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض
الزائل فإن شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام إليه ويلزم الدور بأن يقال عدم
الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لمؤثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور أو مؤثر عدمي كزوال
شرط وذلك الشرط إن كان عرضا يلزم الدور وكذا إن كان جوهرا يلزم الدور وإلا يلزم
أن يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر إلى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل
مختار لأن الفاعل المختار لا بد له من أثر وجودي لأن العدم لا يكون أثرا فيكون أثر الفاعل
المختار موجدا لا معدما وأجيب عن الوجه الأول بمنع المقدمة أي لا نم أن البقاء عرض
قائم بالباقي ولا نم أنه لا يجوز قيام العرض بالعرض وأجيب عن الوجه الثاني بأن زوال العرض
بنفسه بأن يكون عدم العرض مقتضى ذات العرض بعد ازمنة أي بعد بقائه زمانين أو أكثر فإن

فان

فإن قلتم يلزم أيضا أن ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الإلزام مشترك فإنه إذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون
عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم أن ينقلب الممكن ممتنعا أو نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر
وجودي مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل الآخر غير مشروط بزوال
العرض الآخر عن المحل فلا يلزم الدور أو نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء
شرط هو عرض لا يستمر وجوده فإن العرض قسمان قار الذات أي مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة
والصوت ويكون شرط وجود العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقي أو
نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نم أن أثره لا يكون عدما فإنه يجوز أن يكون
العدم المتجدد أثرا للفاعل المختار ولا نم أن أثره لا يكون عدما وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع
بقاء الأجسام فإنه لو بقي الأجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لأن الأجسام تنتفي عند القيامة بيان الملازمة
أن الجسم لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه
وفساد مقدماته قال الخامس المبحث الخامس في امتناع العرض الواحد بمحلين وذلك
لأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فإنه لو جاز في العقل
أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل أن يكون الجسم الحاصل في هذا
المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فإنه قاس حلول
العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين فلو صح ذلك لقيل بمنع اجتماع عرضين في
محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الأعراض المتكثرة في محل واحد كالسواد
والحركة والتأليف والحيوة مما لا يدفعه العقل وأيضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بأن السواد
المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة أنه إذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين
جاز أن يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل أن يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد
المحسوس في ذلك المحل وأيضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه
الذي هو المحل جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي
هو المحل الآخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون
الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الأوائل
أي من قدماء الفلاسفة أن الإضافات كالجوار والقرب تعرض لأمرين وقال أبو هاشم التأليف

عرض واحد قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مولفين واجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين المتالفين الى احتياج التاليف اليها حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذى هو محال ليست اولى من احالة عسر انفكاكها الى احتياج احدهما الى الآخر او الى الصاق الفاعل المختار واعلم ان كون الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال فى محل هو بعينه حال فى المحل الآخر وهو مرتبط لما ذكروا الثانى ان العرض الواحد حال فى مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا له واحدا له ولم يتم حجة على امتناعه وقد جوز الفلاسفة فقالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحلوة بنيته متجزية الى اعضاء واذا قال ابو هاشم بقيام تاليف واحد بجوهرين للزم عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلثة جواهر ثم زال واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مولفين وذلك خلاف ما عليه الوجود وثم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذى هو مح

الفصل الثانى فى مباحث الكم الخ لما فرغ من الفصل الاول فى المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض السبعة النسبية لان الاعراض النسبية غير متقررة فى ذات موضوعها بخلاف الكمية فجعل الفصل الثانى فى مباحث الكم وهى خمسة الاول فى اقسام الكم الثانى فى الكم بالذات وبالعرض الثالث فى عدمية هذه الكميات الرابع فى الزمان الخامس فى المكان المبحث الاول فى اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك فى حد واحد ينتهى الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك فى حدود وهو المتصل ويسمى المقدار الكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم فى جهة ولعله فقط وهو الخط وبه ينتهى السطح او فى جهتين فهو السطح وبه ينتهى الجسم وان انقسم فى الجهات الثلث فهو الجسم التعليمى والتخن اسم لحشو ما بين السطوح

فان اعتبر نزوله فعمق وان اعتبر صعوده فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول الطول الامتداد بين المتقاطعين فى السطح والبعد الآخذ من راس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى السفل طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداؤه او انه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول فاذا فرض ثانيا او اقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض ثالثا مقاطعا فهو عمق الى قوله او زمانا

الثانى فى الكم بالذات وبالعرض المبحث الثانى فى الكم بالذات والكم بالذات والعرض الكم بالذات ما يكون كما فى نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى والكم بالعرض ما يكون حالا فى الكم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذى هو محل للمقدار الذى هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذى هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا فى محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بالكم كالقوة المتصفة بالتناهى واللاتناهى بحسب تناهى اثارها ولاتناهيها بحسب العدد والزمان فان الآثار الصادرة من القوى منها او كانت متناهية وغير متناهية بحسب العدد والزمان يكون القوى التى هى مبدا تلك الآثار ايضا متصفة بالتناهى واللاتناهى على عدد الخ

الثالث فى عدمية الخ المبحث الثالث فى عدمية هذه الكميات اعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمى والزمان قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل لا وجود له فى الخارج لان العدد مركب من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اعتبارى لا وجود له فى الخارج واما المقادير التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او حدود الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض فى الجهات الثلث والمنضم بعضها الى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء المنضم بعضها الى الجهتين وليست المقادير امرا زائدا على

الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة فى الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم
الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذى هو محل منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضى انقسام
الحال فيه فينقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك بيعضه لان الخط عند هم لا ينقسم
عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق فيشكل لا نم ان المقادير لو كانت
حالة فى الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط
والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح فى الجسم انقسام السطح فى الجهات الثلث ومن
حلول الخط فى السطح انقسام الخط عرضا اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن فى شئ من الاجزاء المفروضة
للجسم لا يكون حالا فى الجسم وان كان السطح حالا فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح
بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يكون وجود العرض الواحد بالمحال الكثيرة وفيه
بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد فى كل واحد من الاجزاء المفروضة
شئ من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه يوجد شئ من السطح فى الاجزاء المنضمة من جهة العمق
واعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ومع هذا القائل ان
يقول السطح حال فى الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا فى الاجزاء
المنضمة بعضها الى بعض فى الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح فى الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل فى الجهة
الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة فى الجهتين فى الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على
الجسم اما الجسم التعليمى اى المقدار الذى له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص مع بقاء تشخصه
فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال عليها من التطويل والتعريض فبقاء الجسمية
مع تبدل المقادير اعنى الجسم التعليمى عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط من مقومات الجسم فلانهما يعرضان
للجسم بواسطة التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من
مقومات الجسم الذى يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته
بل يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمى المتخلخل بان
بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم

الطبيعى باق بحاله حقيقته النوعية والجسم التعليمى المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمى
جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعى فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته او نهايته بان يكونا عرضين ثم
قال المصنف واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم فان
الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يحصل فيها اجزاء كانت منعرفة والمستديرة اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء
التى كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل يستلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة احاطة حد
او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما يتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن
وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال واما قوله واوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل
حتى يتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها
الحالة متصلة ولهذا باقى ما لم يطرء عليها التفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقى هو عدم التفرق
غير الزائل عند عدمه واجيب عن الثانى بمنع المقدمات اى لا نم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى
بل هما من مقومات الجسم ولئن سلمنا ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى ولكن لا نم ان الجسم التعليمى يتخلخل
او يتكاثف فان التخلخل والتكاثف المتفرعين فرع اثبات الهيولى وسيأتى بيان بطلانه وان سلمنا ان
الجسم التعليمى هو الذى يتخلخل ويتكاثف لكن لا نم ان الجسم التعليمى لو كان متخلخلا او متكاثفا لا يكون جوهرا
ولقائل ان يقول السطح من صفات الجسم التعليمى لانه يعرض للجسم التعليمى بواسطة التناهى العارض للجسم التعليمى بالذات
وللجسم الطبيعى بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض السطح بواسطة تناهى السطح فيكون ايضا من صفاته
واما المجهول فيستقيم الحجة على وجودها واما ان الجسم التعليمى المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا
فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعى على صفته فيكون
الجسم التعليمى الزائل مع بقاء الجسم الطبيعى عرضا زائدا على الجسم الطبيعى واعلم ان التخلخل والتكاثف
على الصفة يعرضان للجسم الطبيعى واتصاف الجسم الطبيعى التعليمى بهما بالعرض فجريان التخلخل والتكاثف
على الجسم الطبيعى يدل على ان الجسم التعليمى زائد على الجسم الطبيعى كما ذكرنا الرابع فى الزمان

المبحث الرابع فى الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان
اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الماضى والحاضر معا فيكون يوم الطوفان
مع اليوم فالحادث اليوم يكون حادثا يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات
لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لانه ح يتصف العقل بان جزء منه كان موجودا ولم
يبق الآن وان جزءا منه حصل الآن والماضى والآن هو الزمان فيلزم وقوع الزمان فى زمان ويتسلسل

واجب بان تقدم الماضي بداية لا بزمان آخر فاذا اوكان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه
عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لذاتها
فيكون جزء منه متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل . والمثبتون اما
المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر
من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدار ما من السرعة بتلك المسافة فان ابتدأ
الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن
الاولى في الابتداء ووافقها في التوقف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة
وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى اخذا وتركا اي ابتدأتا معا ووقفتا معا وكانت الحركة
الثانية ابطأ من الحركة الاولى قد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى
واذا كان كذلك كان بين اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية امكان
اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزءا من الامكان
الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم
بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقدارا
وهذا الامكان الوجودي المقدار غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ
والترك اي في الابتداء والوقوف تساويا كان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والو
ويتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التخالف فالزمان
امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن
معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن
مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست
القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادق على العدم فتلك
القبلية اذا زائدة ثبوتية لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا واجيب عن
الاول بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة
والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وعن الثاني بان القبلية من الامور العقلية
التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان

وانركها م

حوف

الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يوجد بها القبلية ما هو
قبل وما هو بعد معا فقبليته قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل ينقضي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية
هي نفس العدم فان نفس العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان يكون بعد
وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد تكون قبل وقد يكون مع وقد يكون
بعد فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل في ذاته فانه من الجائز ان يفرض
متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
فيكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل باتصال المقدار وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان
دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا و
ذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان
ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بعد بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل لذاته
المتجددة المتصرمة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذا ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية
والبعدية اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل للجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية
والبعدية لا توجدان معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما للشيء دال
على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان معه قيل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فانهما اضافيتان عقليتان فلا يقتضيان
وجود معروضيهما في الخارج بل في العقل اجيب بان ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود
معروضيهما بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم
اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم
مقيد بشيء بل هو امر معقول متحقق والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم
الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل البعض فاتصاف
بعض بعض القبلية المذكورة يقتضي عدم الحادث فلو اقتضى [illegible] زمانا يقارن ما هو
قبل بهذه القبلية لزم ان للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان
لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا [illegible] فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض

بل م

مع ع

في العقل م

ن

عدم م

موصف

ان يكون م

اجزائه الى عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان فيقبل المجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالعلية وبعضها بالمعلولية وعلى عدم تقدير تساويها في الماهية كان الانفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات احسب بان ماهية الزمان هي اتصال البعض والتجدد وذلك الاتصال لا يحتمل الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس تقدم وتاخر قبل التجزئة فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتاخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يعارضها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى قران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما فقيل القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع زمان في زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد احسب بان معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى وذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مظروفا له والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ظرف لها وهما مظروفان به ولهذا الاحتياج في الاولى الى زمان مغاير للموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه وتقابل ان نقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم واذا اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك ثم اختلفوا المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية لا تجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال واجيب بان هذا انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا

واذا

واذا كان الاخص لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا فجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من جنس موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد وينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا الى يوم الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد فله مادة بوجهين احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة الثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد يختلفان بالمسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة ولكن الحركة التي يكون الزمان مقدارها يستدعي ان تكون الحركة المستقيمة ينقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فيتحقق عند عدم الزمان زمان

فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة سرمدية وبكل الحركة

يكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي

اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم

فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة بعرض الكمية

وذلك في افضا قبول المساواة الكمية انما يثبت ان لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته اما

اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم ان

يكون الزمان كما منفصلا لا منفصلا وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان

يكون له محل اما لعرضية او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشرنا الى هذه

المقدمات في اثناء الحجة البحث الخامس في المكان المكان امر

موجود للبداهة العقل بشاهدة بان المتحرك بالحركة الاينية ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال

من المعلوم الى المعدوم [illegible] وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه

بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية يكون موجودا

والمكان ليس جزء للمتمكن ولا حالا فيه لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه

وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان

لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس

للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند

افلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين وقيل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اي

البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني هو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء

الخلاء اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء

لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل فالملزوم مثله فلان العدمي ليس بقابل للزيادة

والنقصان واما بطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان

والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم

تداخل البعدين واتحادهما لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاثنينية الى العديها

اشارة الى لا يتوقف على نفي التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضي الى

تداخل العالم في حيز خردلة وبديهة العقل تشهد ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا

للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان

ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارض

لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات

لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد

لم تقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة

انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد

مما يتحرك فله حيز آخر ويعود الكلام الى حيز آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية

وهو محال وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا لان

الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا

تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذي انتقل منه الابعاد باسرها

لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون

بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد

لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من الحركة

البعد مما يعرض لذات البعد فيطيعه الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور

وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا ولئن

قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي مكانا ينتقل عنه

فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وسلم الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان

خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل

والملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة هي انه كلما كان الجسم الذي يتحرك المتحرك فيها ارق

كانت الحركة اسرع وكلما كان اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسبب فيه ان المتمكن يخرق مقاومة

الدافع الخارق والبحث عنه فان الرقيق يشتد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرو

والغليظ يختلفان في الزمان فيه والنقصان وكلما زاد الغليظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زاد
البطؤ فيكون حركة المتحرك يختلف سرعة وبطأ بحسب اختلاف المعاوقة او آخر ذلك فنقول لو كان
خلاء فاذا تحرك الجسم بقوة في خلاء اما ان تقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني لانه يقطع البعض
عن المسافة قبل قطعة الكل فيعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء وفرسخ ملاء
وقوع الحركة في فرسخ خلاء لو كان ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات ونفرض ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول
ساعة فزمان حركة ذي المعاوق الساكن زمان حركة عدم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفي
الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا مفتشا بها لم يكن الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف
فيه اصلا لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم
على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن الجسم
في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله
الى غيره والجواب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله
لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والعدمي يقبل
الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والجواب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس
بموجود بانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد يلزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه لم يتميز البعد المجرد
عن بعد المتمكن قلنا لا نم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا
لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويزه تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حيز حبة ذرة
وهو ممتنع والجواب عن الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بان تجرد البعد لعارض
قوله لو كان تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نم انه اذا كان تجرد
البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث
هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما للافتقار الى
المحل حتى يلزم المحذور والجواب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بان
البعد المجرد اعني المادة لا تقبل الحركة وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة الابعاد وبا
فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا يمتنع قبول الحركة لو قبت

بوجودي ح

عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها
زمانا لكان الحركة في الخلاء لا في زمان وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تتصور
الا على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتصور الا مع الزمان فنقول
الحركة في مسافة فرسخ تستدعي لذاتها قدرا من الزمان لا يقع فيه وقدرا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة
من العائق والزمان المنتهي بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يتغير بسبب ما في المسافة من الطم من
رقة القوام وغلظه بحسب غلظها فانها اذا كان كذلك فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب
الفرض المذكور فيكون زمان الخلاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما
عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول
عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق وقوام الرقيق
عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات من سبب العائق
اما اذا حصل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الخلائية واقعة في الزمان الذي
تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان تستحقه
بسبب ما في المسافة من العائق واندفع والجواب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان
الخلاء بعد متشابه والبعد المتشابه لا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من
الترجيح بلا مرجح بل مجموع العالم حاصل في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينها من الملائمة و
المنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب
من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملائمة بينها والمنافرة بينهما فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية
للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز فتقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها
المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد من المركز ويجوز من قبل
القائلين بان المكان هو السطح ان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن
للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد وبيان
الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس
للسطح الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقائل ان نقول لا نسلم ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان

الغليظ والحاصل ان لطف
الذي ... الزمان
... كلها ...

بسببها ح

هو السطح نقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وايضا لو كان المكان غشاء نحن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقياسه مع السكنات والحجر عند جريان الماء لنسبته مع السكنات بانه فيكون ساكنا لانا نقول بقياسه لحجر الى السكنات متعلق بسكونه لانه انما يتم بنسبته الى السكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون بقياسه مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان ونقصه والتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط به بالشمعة عند تكعبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها كرة والتمكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بها عند كرتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كرتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة خلا الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر البطلان او يحتاج وح اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل ان يقول لو صح لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوءا او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخ اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البعوضة حركة جملة

العالم

العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه وينكاثف قدامه لانه لانا نقول ان يتخلخل يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه مقدار آخر ازيد او انقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى ووضعه الاخر المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل ان نقول قد اقيم البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف الى قوله وهي لو ازمها اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف لا سواء دل على انحصار هذه المقولة اي مقولة الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وتسمى الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان يكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا يكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون مختصة بالكميات وهي الكميات الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما انها احدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة والبرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات لوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للعليل انه ليس بحي او سميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال ويكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى من الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف ساير الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات

الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا تخلو جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح الا في تحقيق الملموسات الى قوله ولا يستحق ما تجاوز ربما

المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد وبالرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فاذكر في من خواصها لم يقصد والها تعريفها بل قصد وابيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتها في المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة فيه يصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل للصعود من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يبادر الى الصعود قبل الابطاء فيفترق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها فيفضي عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما شاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطف والكثيف قريبين من الاعتدال التأمين للطف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كما في الحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا اما بالكلية ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف واشتدت الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الطبيعة لان حرارة النار معدمة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الاجزاء النارية المنكسرة سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد يحدث الحرارة بالحركة ودليل التجربة لا يقال لو كان الحركة مسخنة لسخن العناصر الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما تجاور ربما من العناصر واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ومنع

بان

بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية منها ومن الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا واما الرطوبة الى قوله واليبوسة مقابلها واما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل الصق من الماء الا انه متفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسير فعلى الاول من الجفاف وعلى الثاني الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك واليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تحصلان المادة مستعدة للتشكل عن الغير بينهما تضاد واما الخفة والثقل الى قوله اذا اختلفا في الصغر والكبر ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان تحس من محلهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافع الصاعد من المركز والهابط الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني الحجر المرمي الى السفل ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونها ميلا طبيعا فالميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او اليه الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا من نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة ولعله طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى السفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى السفل ولهذا لذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى السفل وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى الجهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لتنافي المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة ولعله ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق

بقوة واحدة فى السرعة والبطؤ اذا اختلفا فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى فى الحجر الكبير اعظم مما فى الحجر الصغير وهو متوجه غير جهة الميل القسرى فيكون المعاوقة من الحركة القسرية فى الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ويشكل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا يشكل المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشئ والى الشئ دفعة ولعله وهو الحق وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر وذلك للقسر الطبيعية هى المعاوقة للحركة القسرية وفى الجسم الكبير مثل ما فى الجسم الصغير من المعاوق وزيادة

والصلابة ممانعة الغامز واللين الى قوله ما يعين الوضع　　الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضى عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قبول الصلب الذى لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة للغامز الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا امور ثلثة احدها الحركة والثانى الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز و اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الغامز والملاسة هى استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناها بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فيكونان من مقولة الكيف　البحث الثالث فى تحقيق المبصرات الخ　قال

البحث الثالث فى تحقيق المبصرات فمنها اوائل المبصرات وهى التى يكون مبصرة اولا و بالذات وهى اللون والضوء اما الالوان فهى اظهر المحسوسات ماهية وهليته اى وجودا قال الامام الالوان بانواعه متصور تصورا اوليا ولا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذى يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة اما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا فلا نتصوره الا بعد معرفة السواد والبياض فى استقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشئ من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء

فى عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وان ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج مع انه منقوض بياض البيض المسلوق فانه ليس ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا والحس قبل السلق مع انه كان شفافا فان الخلل الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء يتخذ من الخل طبخ فيه المرداسنج حتى تحلل فيه ويصفى الى ان يبقى الخل فى غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقى الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو على ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس الالوان فى الظلمة وعدم الاحساس بالالوان فى الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقدان الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان للون الحاصل عند شدة الضوء اشبه للون الاول المغاير بالطبع للون الثانى وحدث للون الثالث ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالطبع او يمنع بحصول حقيقة الجنس عند انتفاء الفصل فتحدس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون　فرع الالوان الخ　الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذى لم يختلط به شئ من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد يوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز فى الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز فى الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذى لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة

واما الاضواء الخ　اختلفوا فى ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة ينفصل عن المضئ لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء متحدرة من المضئ ومنعكسة عما يقابل المضئ لذاته الى غيره وكل متحدر ومنعكس متحرك والجواب منع الصغرى فانا لا نم ان الاضواء متحركة

قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث في مقابلة المقابل فيعو لكن
لما كان حدوثه من شي عال او من شي في مكان مقابل يسبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور
بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين
واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين واكثر وايضا
لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة ينبغي ان تستر ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا
لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد الضوء كان ما تحته اظهر وان
لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا لكونه ساترا لما تحته فان كثيرا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر
فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته
مثل الزجاج والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل والازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند
حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في
البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض
لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية واللازم بطلان السواد والبياض قد يشاركان في
الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته
كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومنها الاضواء ما هو
ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المكيف
بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله وانما يحس به اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره لا نسلم ان الظل
لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس تقرير الجواب تسليم الحس بالظل كما يحس
بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس لضعف الظل ان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يطيع
ولا الضعيف لونه اشارة الى هذا والضوء الذي ترقرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان
ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور
اي عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان البيت الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة
الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس
في الظلمة نارا توقد بعيدة وحيث ظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل وتقابل ان يقول التي تحيط بالمرئي

هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي الرابع في تحقيق المسموعات

المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف جلاء
ما عينهما والحروف كيفية تعرض للاصوات يتميز بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الحدة او
الثقل تميزا في المسموع واحترزنا بما بعد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت السالم و
غير السالم فان كلا منهما قد عرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع
لان الطول والقصر والسلامة وعدمها فلانها مطبوعات والاولى ان يسمى الصوت باعتبار حلول
الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف ينقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي
الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم
للواو والكسر للياء كما هو وهي لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن
والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء
بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة
عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ
بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع
وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان يتقلب
من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انفعال الهواء المتباعد منه
للتشكل والتموج الواقع من شكل القرع والقلع الاذان مما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت ولا
بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شي من القطن
غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند
هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب
الفاس فانا اذا رأينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة نشاهد ما الضرب قبل سماع الصوت
ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء
الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الخارج الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما حدث

الصوت في السامعة عن سلامة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورقة هذا ماذا لو كان كذلك لما علمنا
جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة و
جعل الغنا والصداء صوت يحصل من انعراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء المتموج
الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول فحدث من ذلك صوت هو الصدى الخامس في الطعوم

المبحث الخامس في الطعوم وهي تسعة باعتبار التقابل الفاعل فان الطعم جسم حامل وهو
اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل هو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة
بين الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة
في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين
الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين
مختلفين احدهما ما لا طعم له اصلا والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء
يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات
الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد الطعمان او اكثر فيحس بطعم غير من التسعة اما اجتماع
الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء
وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع
المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان. السادس في المشمومات

المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة
للمزاج يسمى طيبة والروائح المخالفة يسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما تقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف
بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي
الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان تتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة
في هواء فسيح كثير كلما ... منها مثل الرائحة التي احس بها اولا وقد فرغ من القسم الثاني اعني الكيفيات

النفسانية الخ لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية
وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة مما كانت من الكيفيات

النفسانية وانها تسمى ملكة وما ليس كذلك اي ما ليس براسخ يسمى حالا والاختلاف بين الملكة والحال
بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها تسمى حالا ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالعوارض لا
يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة الثاني في الادراك
الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة والحيوة قوة
تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد توسم الحيوة ما يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل
الحكيم على مغايرة الحيوة لقوة الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد
وليس يحس فيكون الحيوة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس يغتذى ضرورة كونه ذابلا والنبات
يغتذي وليس بحي فيوجد الحيوة بدون قوة التغذية ويوجد قوة التغذية بدون الحيوة فيكون الحيوة غير
قوة التغذية ومنع قول الشيخ ان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس
يحس والعضو الذابل حي وليس يغتذي قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم
قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ومنعها عن الاحساس والتغذي عائق لا يقال
القوة ما تؤثر بالفعل وح يكون العضو الذابل ليس فيهما قوتا الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما بالفعل
لانا نقول لا نم ان القوة ما تؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم
ان القوة عبارة عما تؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن
مؤثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالطبيعة و
الذات فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة
بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم
المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهو شرط للحيوة وعند المتكلمين عبارة عن
مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح
وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق نابتة من القلب وهي التي تسمى بالشرايين
واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع
اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحيوة كان العرض الواحد حالا

ثم محال لكثرة وهو ح وان تعددت الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحدة
منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء آخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا فيلزم الدور
وهو مح وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد
بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان نقول عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فتكون
المقابلة بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق
ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا

البحث الثاني في الادراكات

الى قوله بعدد المعلومات   البحث الثاني في الادراكات الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات
بيانه والوجدانيات انها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء اقوى في التصور من حصول الشبح
والمثال ولهذا الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور
الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البداهة على التصور
صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق
البديهي ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان
متصورا بالبديهة يلزم من تصوره وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف
على البرهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب
في معقولات العقل بسببه فيحتاج الى التنبيه ليخلص عن شوب التوهم الى صرف العقل فالمذكور على سبيل التنبيه
وان كان على صورة البرهان لا ينافي ولا يعارض نعم قد تغمر قوة المنبه عن ايراد التنبيه على الوجه
المستقيم فيوقف على قوة بيان حاصل بحسب النطق او بالكسب وقد تغمر فهم المنبه عن فهم المراد من
تنبيه فيشتغل الى آخره حتى تنبه اللهم الا ان يصير مطلقا فينبغي ان نهايه لكل منبه فكل ميسر لما خلق له
قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فهذا هو تعريف
للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يناقش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه
ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر مختص غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو
تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف
تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والتي المدرك اما نفس المدرك

او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج عنه اما مادي او غير مادي فهي اقسام اربعة والاول منها
ادراكها بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول والاخران لا يكون ادراكها
بحصول نفس الحقيقة الخارجة بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة
من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن
المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال يمثل كذا عند
كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالاستعانة بنفسه متناول للاولين وبمثاله متناول للاخرين وقوله
عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يقتضي
اضافتان احدهما الى ذي الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف وتسبع ومن
الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك
والى ادراك بآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات
المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط
فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل يلزم منه
ان يكون الآلة هي المدرك ايضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس
الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره
عند المدرك لحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك
والاخرى عند آلته فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور
عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها
ما به يدرك ثم الادراكات اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق
واما ان يكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى تصور وتصديق وذلك
لانه لا يخ اما ان يكون لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وهذا اشير في
صدر الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا تقتضي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات
الى التصور والتصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما و
الاول اي الجازم اما ان يكون لموجب اي الدليل او لا يكون لموجب والثاني اي الذي لا يكون لموجب هو

القائلة والاول اى الذى يكون لموجب اما ان تقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان فى الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا تقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفى التصديق اى المحكوم عليه وبه التى يرد عليها الايجاب والسلب والثانى اى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان يتساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اى تصور الشئ الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذى يدل على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره بعين التميز لا مع الوجود وليس للمعدوم وجود فى الاعيان فتعين ان يكون فى الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم لوجب ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل فى المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح تكون الصورة المتصورة هو وجود مثال المعلوم والمثال مغاير فى كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهيتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما شارك الخارجى فى تمام الماهية فبطل لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها قوله والشئ قد يتصور نفسه اعتراض اخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم تقريره الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم فى العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشئ قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم للزم من تصور الشئ نفسه وجود صورة الشئ فى نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لان الشئ اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذى حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذى حضر عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشئ نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشئ عند نفسه محال بالضرورة فلابد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم فى العالم وقيل ان العلم امر اضافى وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات او لا يلزم من

في العالم م

ما بينهما

فى

لعالم وهو العلم
والعالمية اى صفة لا موجودة
ولا معدومة والتعلق المنسوب
الى العالمية م

تعلق

تعلق الصفة بامور ممكنة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشئ واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففى العلم بذات العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زايد فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فتحقق فى الاول امر واحد وفى الثانى اثنان وفى الثالث ثلثة والعلم بالشئ الذى هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم فى العالم ففى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشئ المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس كل الشئ الحاصل واضافة الحصول الى نفس كل الشئ ولا شك ان الاضافة فى جميع الصور عرض لانها تكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشئ فى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة موجودة لا فى موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضا واما الصورة فى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة فى موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه الشبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهريته ذاتية فماهيته من حيث هى جوهر وماهيته من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة فى الصورة العقلية والماهية من حيث هى لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نم ان الماهية من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نم ان المنتسب الى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لكل الشئ مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشئ فى العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة

والمعلوم م

العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرًا وعرضًا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية تكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه　　ثم قال اه　　وقال على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي تلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها الخارجية المقرونة باللواحق المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة النوع الثاني الصور العقلية كلية لا على معنى انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها هو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصور العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء على معنى انه اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد يقع عنه من تلك الصورة واذا سبق واحد فاثرت النفس منه لان الصورة لم يكن لما عداه ما اثر في النفس لصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والتعقل اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحدا يكون بالاجزاء

اجمالا وايضا العلم فعلي بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا فعلته وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء مسئلة للنفس الى قوله ويسمى العقل المستفاد　　ختم مباحث الادراكات بمسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكمل جوهرها عقلا بالتعقل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى الاستعداد والتعقل وهي قوة استعدادية من شأنها ادراك المعقولات الاولى وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات متهيئة لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي بها تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهد متى شاء من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن ويسمى العقل المستفاد　　الثالث في القدرة والارادة الى قوله بعد الردود　　المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة تعقب اعتقاد الضرر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادئ اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا ام لا وانما يجب ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع التصورات الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة تترجح احد طرفي الفعل والترك الذين نسبتهما الى القادر عليها بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على تحريك غير مشتاق ولا مريد وقبل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الطبيعية قوله

وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة لا تدل على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الثاني الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست بمبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون ما يؤثره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فتتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيم الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معنا ما فاطلق القوة لامكان الشيء مجاز تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع بالضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقوة بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بالضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع به ضدان لوقوع الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه وكما محبة الله تعالى عند العارفين

فهو لتصور

فهو بحصول الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد والحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم الرابع اللذة والالم الى قوله بلا خطور سابق المبحث الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج في حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة التي نجدها هل هي نفس هذا الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس الادراك ان يقال انا نجدها به فيكون هو هو لان هذه حجة لفظية وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك واحدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر معناه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل تتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالتضمن وارده بالمخصص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته كما فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءته ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما

لتعلق اللذة بهما وأخر الخبر لافادة التخصيص لذلك المعنى وان قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك
الوجه فيقف بهيه اللذة ومقابلها ما سمه الالم وتوقف فايدة القيود ثلثة عند معرفة فايدة القيود وملهما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة ما لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي وخصوصا اللمسي
انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل
اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية فظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع
بصر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل بذلك اللذة
خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق
حتى يحصل بذلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة
بلا خطور سابق   الخامس في الصحة والمرض الخ   البحث الخامس في الصحة والمرض
الصحة حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى كون الموضوع
الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين
الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون
الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض
الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم
فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغني عن
التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد و
تضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه   واما القسم الثالث الخ
لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي
التي تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون
عارضة للكميات وحدها اي من غير ان تركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون
مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على
بعض على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا قبل مقعر احد القوسين في محدب

الآخر ينطبق احدهما على الآخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث
يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة
احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي كون
العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده
غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلثة والاثنان واما الكيفيات التي تكون
مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون   واما القسم الرابع الخ
لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي استعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا
شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصحاحية يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال
يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والمراضية   الفصل الرابع في الاعراض النسبية الخ
لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية
الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر هذا الفصل ثلثة مباحث
الاول في ماهيتها الثاني الاين الثالث في الاضافة البحث الاول في ماهية الاعراض النسبية اي وجودها
انكر ماهية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين
واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في
الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها
وبين محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل في المحل
ويكون حصوله في المحل زايدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبا لكانت
انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلثة كما وكيفا ونسبة
والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما تدخل النسبة
في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية لتكرار النسبة واحتج الحكماء
على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية يكون بحسب الفرض والاعتبار مثلا
كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارج وليست
اخرا ما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم

لايكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالثبوتية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هو غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالغناء والمضي وعن بعض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا لزم ان يكون الغناء والمضي عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والالزم ان يكون وصف الغناء والمضي عرضا حقيقيا قائما بالغائب والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذا من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالغناء والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالغناء والمضي ثبوتيان وليسا بما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء بان كونه فرضيا فان فوقية السماء ربما تفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط

البحث الثاني في الاين والاين هو حصول الثاني الاين الى قوله على سبيل التدريج الجسم في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان الذي هو فيه ~~فان نسبته الى المكان~~ من لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان ويسمي المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر اثنين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر اثنين في مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الانات وتتالي الحركات للافراد وغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدي اليه كمالا ثانيا وثانيتهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة

فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود لانه اذا وصل الى المقصود كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديهما حق الباقي من الحركة والثانية الامر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتأدي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتأدي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة الكمال الثاني فقط واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود فيكون الصورة النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا اولا من جهة انه بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون الصورة النوعية كمالا اولا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المصنف وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفها الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولي ولذلك انه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء عن الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليا لم وذلك قد يكون الى قوله فانهما بعد لمعروضاتها اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها بعرض للجوهر

ولان المقولة جنس للحركة اذا صدق ذلك فمقول المقولات التي تقع فيها الحركة كم وكيف واين
ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول
اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم
من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل منه والتكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها
مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا تختص لذاتها بمقدار دون ما هو
اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا او تلبس كبيرا وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل
والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء بعد ذلك ان القارورة
اذا مصت فكبت تدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة
اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا ودخل فيها الماء عند الكب والثاني
ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان ويتكاثف ببرد الماء
او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول ممتنع لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل
والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية عند الغليان بيانه ان الآنية اذا ملئت ماء وشد
رأسها واغليت فعند الغليان تتصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب
حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما في ذلك والاولان محالان
اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل
من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة
واما الثاني فلانه لا يعقل فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو ازدياد
مقدار الجسم بسبب ضم اجزاء اليه بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة
في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة
بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في
الكيف هي الاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا والتذ
والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة لا يقال ان الماء البارد اذا صار
حارا يكون بتغير في هذا النوع من الكيف حتى يلزم ان تكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في
الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز

فانهم

فانهم لا يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسائط فان كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه
يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز
ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس المجموع احساسا لا يمكن التمييز بين آحاده فيتخيل هناك امران
الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان الحس
مكذب بها لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة
حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها
كما يحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفرق اتصال
بعض اجزائه عن البعض لاسيما تفرق اتصاله عما يكون اتصاله غير طبيعية فان اتصال الماء بالنار
غير طبيعي ~~فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي~~ فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على
سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له اجيب بان الجسم مثلا لو كان حارا بسبب ورود الاجزاء النارية الواردة عليه من خارج
لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من
الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع
المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه
متحرك في المكان وكلما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب
بان الفلك لا اجزاء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس جزء مكان
الكل تفارق مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان جزء مكان الكل بل جزء مكان
الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان مكان الكل لا يحيط
بالجزء والمكان محيط فليس لو فارق كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان
الكل فالكل تفارق مكان نفسه لان فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك
لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة
لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين حركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك
الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعي ويسمى كونا وذلك لان الجوهر
اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف تنقل

متوسط لان الحصة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص

فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت

الحصة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد

قد حدث جوهر آخر فكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد او يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون

بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وكلاهما في الجواهر دون الكيفيات

اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتحققة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا

لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو

من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين

موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات

المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم احالته في الكيفيات فلانه يجوز ان

يكون بين كل كيفيتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه ولا يلزم منه محال لان الذات

المتحركة هو موضوع الكيفيات والكيفيات يجوز تتابعها على موضوعها بدون الكيفيات بخلاف الجواهر

فان الذات المتحركة هو الجوهر المتعدم اياه وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين

المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام

كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة في المقولات

الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهي تابعة

لمعروضاتها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع

لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فاذا كان متبوعه يقع

فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة واما مقولتا الفعل

والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد

باقيا عند التسخن او لا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون

الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن

فالتسخن انما يوجد بعد وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات ولا بد

لكل حركة ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه

الحركة

الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك وهو الموضوع

اي الحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتعين بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه ان تعدد الموضوع

لم تكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان

لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من سواد الى سواد في زمان ثم

انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني واستحال من السواد الى السواد لم تكن الانتقال الاول والاستحالة

الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان

الاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص

و اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة يعني ان المتحرك

الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع

ووحدة ما فيه الحركة فيتحد الحركة بوحدة الزمان قوله ويتنقل وينمو في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه

الحركة في تشخص الحركة يعني ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان وينمو فيكون الموضوع

واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلاثة اي الموضوع والزمان

وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة

كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين في زمانين وبالعكس اي المنتهي الى شيء

واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه

لو تعدد محرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك

وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين يبقى هويتها الاتصالية

فتكون واحدة بالشخص ويتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز

الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا يتنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة

كالاخذ الابيض الى الحمرة الى السواد والاخذ الاسود الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك

والموضوع والزمان ان قلنا بتنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد

فان المحركات المختلفة قد تفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى والثاني لجواز

اشتراك المختلفات في اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والحركة عارضة له

تشخص

تعدد

اي التصعد

فجاز ان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله عارض اى لجواز اشتراك
الموضوعات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض
المتنوعة فى معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة
والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اى الحركة فى الاين والاستحالة اى الحركة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم
والحركة الوضعية واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع وهى اجناس مختلفة صارت الحركة المذكورة مختلفة
بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان
المحركين المختلفين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد
فهو عارض الحركة وتضاد العارض لا يقتضى تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة
الطريق فبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه اى لتضاد المبدا والمنتهى وتضاد المبدا والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض
وقد يكون التضاد بين المبدا والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان
متماثلتان من حيث انهما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين
صارت مبدا للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة
فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف المسافة
نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته ولابد لها من قوة الحركة لابد لها من قوة توجبها لان
المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها فاللازم باطل والملزوم مثله وتلك
القوة لابد وان تكون موجودة فى المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة فى المتحرك بسببه من
سبب خارجى لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اى وان لم تكن تلك القوة بسببه من
سبب خارجى فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اى وان لم
يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث القسرية والارادية
والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لانه اذا عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى
تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى

بتلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هى التى تقطع المسافة المساوية فى الزمان الاقصر او
المسافة الاطول فى الزمان المساوى او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء
وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقابلهما فلا شيء من
السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء موجبا
لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكون لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف اليوم الى الحركات الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع فى ذلك الوقت فرسا من ربع مقداره ولا شك
انه ازيد من المسافة التى قطعها الفرس فى ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون سكنات الفرس
فى ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فيبقى ان لا يحس حركاته لمغمورية تلك السكنات والواقع
بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقى وقع للخشبة ظل
فى الجانب الغربى ثم لا يزال يتناقص الظل الى ان تبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة
الظل فى الانتقاص مساوية فى السرعة لحركة الشمس فى الارتفاع وهو حق والا لاستوى الحركتان فى المقدار
او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو انقطاع لانه لو جاز ان ترتفع
الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينقص منه شيء لجاز ذلك فى الجزء الثانى والثالث حتى تبلغ الشمس غاية الارتفاع
ولم ينقص من الظل شيء او يكون حركة الظل ابطا من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب
الموجب للبطوء فى الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفى الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفى الحركة الارادية ممانعة
الطبيعة والمخروق كليهما وكذا فى القسرية ممانعهما المشهور انه لابد المشهور انه لابد وان يتخلل
حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب
افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود
المسافة وصوله الى ذلك الحد آنى اذ لو كان وصوله الى ذلك فى الزمان والزمان قابل للقسمة ففى بعض ذلك الزمان
لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان وصول لا المجموع
وان كان الثانى فالوصول فى الباقى من الزمان فزمان الوصول هو الباقى لا المجموع واذا كان الوصول آنيا
آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا فى آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول
المتحرك

الى ذلك الحد وجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه
فعلى ان كان واصلا فلا بد وان تفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد و ذلك الميل يكون
مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول الى حد واللاوصول اليه و ذلك
الميل الآخر حادث في ان اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين لجسم واحد
في آن واحد وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل والالزم تتالي الآنات
فتلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه
ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين وقد يمنع امتناع اجتماع
الميلين ويمنع امتناع تتالي الآنات

الثالث في الاضافة

لما فرغ من المبحث الثاني
في الان شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر
النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس غرضنا متعلقا به وعلى
المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال
الاول الابوة والثاني الذات الذي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف
الابوة فالمضاف الحقيقي نسبة يكون ما بينهما معقولا بالقياس الى نسبة اخرى تكون تلك النسبة ايضا
معقولة بالقياس الى تعقل النسبة الاولى سواء كانت النسبتان متخالفتين كالابوة والبنوة او
متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي غير الاضافة وان كانت
ما بينها معقولا بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالعكس الى تعقل
النسبة فالنسبة التي لا يوجد الطرفان فيهما من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان
فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل وبالقوة اي اذا كان
احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما بالقوة
فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة
كل منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب اب الابن والابن ابن الاب و
العبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك بان لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث
كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال

الاب اب الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير العكس
المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر
كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الاخرى
اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم تحصل موضوع الاخرى مثل ان يحصل موضوع الابوة و لم
يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المتضايفين على صفة
توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل
منهما على صفة يخالف صفة الآخر اما اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زايدا
او ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق
اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي تعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية
في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم يضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة
العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زايد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال
فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زايدة في احد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات اما الواجب
فكالاول واما الجوهر فكالاب واما الكم فكالعظيم والكبير والصغير واما الكيف فكالابرد والاحر واما
للاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالاقدم والاحدث واما المضاف فكالاقرب والابعد واما
للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما الملك فكالاكسى واما الفعل فكالاقطع والاصرم واما الانفعال
فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات في تخصيصها وتنويعها وتجنيسها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت
المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات العارضة لها كذلك

فرع التقدم على الشيء قد يكون الخ
لما كان التقدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار
الى اقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع
القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه
شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية
وهو تقدم الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب
معتبرا فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم
الجنس على النوع اذا ابتدأ من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدأ من الطرف الآخر الخامس التقدم

بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحجر لسفراين وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض وزعم انه غير عايد الى شي من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان واستحيل ان يكون للزمان
زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها
اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا ان
ومنوط بوجودها ماله والحق انه عايد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يستدعي ان يكون كل من المتقدم
والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يستدعي ان يكون المتقدم قبل لمن هو قبليه لا يجامع فيها القبل مع
البعد ولاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون التقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان
زايد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل
وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقتصر المص على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض

الباب الثالث في الجواهر

لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في
الباب الثالث في الجواهر وقد عرفت معنى الجوهر في الاول من الباب الاول قال الحكماء
الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر
آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون
محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم
يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا
يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة
في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف منهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث
منحصر في فصلين الاول في مباحث الاجسام والفصل الثاني في المفارقات الاول في مباحث
الاجسام الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه
الثالث في اقسامه الرابع في حدوثها الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم
ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان الجسم بذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض
اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل
بعقود الجسم حكما ضروريا الى غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة

معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوس صرف بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود
الجسم فكل ما حكم به العقل حكما ضروريا لا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل
منه كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس اصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم
حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فاختلف المرضي
للجسم عند جمهور الحكماء من ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الطول والعرض و
العمق المتقاطعة على الزوايا القايمة هذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر
او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات
والزاوية القايمة هي احدى المساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه
يكون عمودا عليه اي لا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا ┴ فان مال الخط القايم الى احد
الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه
منفرجة هكذا والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يعرض فيه الابعاد الثلثة لا ان الابعاد
الثلثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يعرض فيه بعد ثم يعرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية
قائمة ثم يعرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على زاوية قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة فلو لم يقيد الابعاد
الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر على زوايا غير قائمة على
هذه الصورة [X] واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا + و
الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة يختص بالجسم وليس القيد المذكور اي المتقاطع على زوايا
قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض فخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر
يخرج بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد
لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم
التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم
التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا
الابعاد الثلثة خارجة عنه بل هي نفسه وقد مر ان المراد بالقابل لها بعاد ما يمكن ان يعرض فيه
الابعاد الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه

بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا واما الجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته لما سيأتي وقد وضع وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه يلزم الامور الموجودة المرتبة لا الى غير النهاية وقوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه لا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما بالفصل ... واعلم انه يرد على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه متحيزا ومتحيزا الى غيره من العبارات وان كانت لا يخطر بباله الابعاد فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد النادرة اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشار اليه هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولابد من اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فعرفنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه موقوف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور بذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد

لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتموه غير مساو للجسم البتة بل للهيولى غاية ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الصورة الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا المجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبكم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل عاقل يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا ومتميزا وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف ليستقل الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث بانه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو مم فان الصورة لها وجود وماهية وما بينهما متقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لما بينهما متقومات لكن يكون لها امكان ووجود ووجوب وجود والشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المصنف لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل

عاقل

يعلم في كل واحد من الاجسام المتساوية كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بالبال الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان كلا من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد قال الثاني اجزائه اي جواهره الفرد التي لا يوجد الجسم اصلا الا بها البحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجزاء مختلفة الطبائع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات اما متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير مؤلف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير مؤلف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال والقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل يرتفع الوحدة اي تبطل ولا تنقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الآخر فان منقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو فكذا منقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة توجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص والقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة تستتبع خواص فرضه وبقاء الخواص اللازمة من الفرض لا تقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهو القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين

قبل

قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب والا اي وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل هوية الجسم الواحد وحدث هويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الآخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقفت على البحر المحيط وشقت برأس يديها جزءا من البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا آخر لانه متى يتفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد فني كل المقدار ومتى فني كل المقدار فقد فني ما كان متصلا به ويعلم بالبداهة بطلان ذلك وفساده لا يخفى والقائل ان يقول الامتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل والقائل ان يقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي تتألف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل مع الوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء فاحد ثلاثة اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى بعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد التأليف والنظم او لا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وح يمكن ان نضم الاجزاء الثلاثة بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء فان اجزاءه ثلاثة وح يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثلاثة اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهي العدد المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد ولان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار فلو كان جسم متناهي العدد مركبا من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد لكن التي هي غير متناهية اي آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم هف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل يتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع الاجزاء

المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا تقطع تلك المسافة اصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لان انقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب

وللقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة بالاتفاق فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر حاضرا هف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم تنقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا لزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وللقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المص فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وللقائل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت

لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا في الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة في زمان

لانا نقول

لانا نقول لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا وللقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير لانه ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدود لها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام وقسمة الى خمسة اقسام هف فاذا الحاضر ليست بحركة وقد فرض انها حركة وبني عليه الدليل ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات قال احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد الى قوله وكذلك اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز يتعرض فان ما يلي منه غير ما يلي الآخر الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك لتغاير العارض وجهيه لا لتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين يثبت المدعى لانه ح يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير محلهما والا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو مح الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحرك الجزءان على التبادل حركة على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث الثالث انا لو فرضنا قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا فقطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل منه والا اي وان لم يكن قطع البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في جزء آخر فيلزم ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وهو باطن فساوى

الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظلا مثليه في بعض الاوقات كان مثله من الظل ظل
نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب
وقد ثبت من اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه
فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس لو فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد
طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الجزء الى ما فوق الثاني فهو محال لان الجزء الثاني
انتقل الى الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرض
انه متحرك هذا خلف وان انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين حين قطع ما تحته
جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع
الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء بقدر
جزء نصف حركة جزء حركته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة
للتطابق السادس ان الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه فكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل
اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها وان كان كرة فاذا انضم بالاجزاء الى الغير
وقعت بينها فرج فلا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها مع بعض فيسع
اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضموم
بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة
اي يحيط به اكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء السابع
اذا دارت الرحى فاذا قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب
من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا تاما فيتساوى
حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون
حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس
او يقطع الصغير بازاء جزء ويسكن اخرى فيتفكك فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث
اذا اثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او
التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس والقابل للانقسام
انفعل ثم قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم

ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي
غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر
كما هو متصل عند الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك و
قطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن تاليف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون
احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا يقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو
متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسام
والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل
للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات
شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال
هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام
الفعلي ويوجب القسمة فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية
ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تنافي بين الفريقين بالحقيقة لجواز ان ينقسم
اجزاء الجسم فعلا وينقسم وهما وفيه نظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل القسمة
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المصنف لا يقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز
القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي الكسر والقطع والوهم
والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع
الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما
يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة
بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفروضة
متماثلة فيجوز ان تكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك فتكون تلك الاجزاء قابلة
للاتصال بعضها ببعض والانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد

طبيعة نوعية محصلة فلا تختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي نتعقه وممّا لا

كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم

المط واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عايقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عايق خارج عن طبيعة الامتداد

وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عايق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص وان سلم

اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم

فان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل و

لا بمنفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وللقايل ان يقول اذا ثبت ان

الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما

للجسم قال فروع الى قوله لاختلاف الاعراض والاشكال اقول فرع على تركب الجسم من الهيولى

والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن

الصورة الثالث في تلازمهما في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة

النوعية النوع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا

تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك

عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان التشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة

من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل

فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا

من لوازمها اذ لو كان للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوي الجزء

والكل في التناهي والتشكل واللازم بط والملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لهما

الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من

التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل

فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير منها وح لا تكون الجزئية

ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالغرض

يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي

والتشكل

والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان هو الموجب لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول

الفصل والوصل لان التغاير بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال

بعضها ببعض واللازم بط لما بين من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة

المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي والتشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات

التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية

قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله

مادة على ما سبق تقريره بهذه المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الثاني ان الهيولى لا

تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ذات وضع اي تكون

بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية

جسما ذا حجم وهو مح لانه ح يلزم ان يكون للهيولى هيولى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى

نقطة ان لم تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في جهتين واللازم بط

اما النقطة فلانها لا يمكن الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة في

غيرها فهي ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال

تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا

لحقها الصورة بصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجايز بلا مرجح وانما قلنا اذا

لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم

وجود الجسم بلا وضع وهو مح ببديهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد

في مواضع متعددة وهذا ايضا مح ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا

ايضا ببديهة العقل فيتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان

ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجايز من غير مرجح وانما

قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره

فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو مح لان الهيولى قبل لحوق الصورة

كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او

كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا مح لان الهيولى تساوي نسبتها الى جميع

الاوضاع التي يقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذا كانت متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل لا ولويه فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضي ترجح الجايز بلا مرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى

الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخر بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى يفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها من حيث هي هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي والتشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور

الفرع الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اذن تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما تقبله فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفكاكية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون

موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصور لما اختلف الاجسام في هذه الثلاث ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات اعني اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعالها بنفسها من غير هيولى بان يقول الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لا استعداد الصورة الجسمية بالانفعال واللازم

قلت لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعالها بنفسها من غير هيولى فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة وللقايل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام لا يتصوران الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية كما مر وللقايل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة اما بيانه ان يقال لا نم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يترجح الجايز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى في حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فحينئذ لم يلزم ترجيح الجايز بلا مرجح وللقايل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح الجايز بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير بيانه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير وما ذكره بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه

علی ان کون الهیولی بالفعل لیس نفس الهیولی بل مبداء کونه بالفعل هو الموجد لها واما علی الدلیل
الذی ذکره فی اثبات الصورة النوعیة فللمعترض ان یطالب الحکماء بما یوجب اختلاف الصورة
النوعیة فان الاجسام کما اختلفت فی الاعراض التی ذکروها فقد اختلفت فی الصورة التی جعلوها
مبادی تلک الاعراض فلو کان اختصاص الاجسام بتلک الاعراض یوجب ان یکون لصور
نوعیة لکان اختصاصها بتلک الصور یوجب ان یکون لصور اخری ثم الکلام فیها کالکلام
فی الاول فیلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصری المعین بالصورة المعینة انما کان
لان المادة قبل حدوث تلک الصورة فیها کانت موصوفة بصورة اخری لاجلها استعدت المادة
لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلکیة بصورها النوعیة فلان لکل فلک مادة
تخالف بالماهیة لمادة الفلک الاخر وکل مادة لا تقبل الا الصورة التی حصلت فیها فللمعترض ان یزعم
ان ما جعلوه موجبا لاختصاص الجسم المعین بالصورة المعینة من الاحوال العنصریة السابقة ومن
اختلاف المواد الفلکیة سبب لاختلاف الاعراض والهیئات فیقال ان الاجسام العنصریة انما
اختص کل واحد منها بالکیفیة المعینة لانه کان قبل الاتصاف بتلک الکیفیة موصوفا بکیفیة اخری
لاجلها استعدت المادة لقبول الکیفیة اللاحقة واما الاجسام الفلکیة فانما اختص کل واحد منها
بکیفیة معینة لان مادته لا تقبل الا تلک الکیفیة وح سقط الحاجة الی اثبات هذه الصورة وللقائل ان
یقول لیس للمعترض ان یطالبهم بما یوجب اختلاف الصورة النوعیة لان الصور یحصل الجسم
بها نوعا ویمتنع ان یحصل الجسم من غیر ان یتقوم باحد هذه الصور والاعراض المذکورة یخصص
الجسم المعین بعد تحصله بالصورة النوعیة فلا یقتضی الصورة النوعیة ما یقتضیه الاعراض المذ
من الاستناد الی ما هو مقارن للجسم بل یقتضی استناده الی الفاعل المفارق قال الثالث
فی اقسامه اقول المبحث الثالث فی اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مرکبات وذلک
لانه اما ان لا یکون فیها ترکیب قوی وطبایع او فیها ترکیب قوی وطبایع فان لم یکن فیها ترکیب
قوی وطبایع فهی البسائط کالماء والهواء وان کان فیها ترکیب قوی وطبایع فهی المرکبات کالحیوان
والنبات والبسائط کریة الشکل والکرة جسم یحیط به سطح واحد فی داخله نقطة یکون الخطوط المخرجة منها
الیه فی جمیع الجوانب متساویة والشکل الذی یقتضیه البسیط بالطبع هو الکری لان المقتضی لشکله هو
طبیعته وهی واحدة وقابله هو الجسم البسیط وهو ایضا واحد وتاثیر الفاعل الواحد فی القابل
الواحد لا یکون مختلفا فیجب ان یکون کریا والا لاختلف هیئاته والطبیعة الواحدة فی القابل الواحد

لا یقتضی هیئات مختلفة وتنقسم البسائط الی فلکیات وعناصر والفلکیات اما افلاک واما
کواکب والطریق الی اثبات الافلاک الاستدلال بالحرکات الموجودة بالرصد بعد تقریر الاصول
الحکمیة وهی استناد کل حرکة الی جسم یتحرک بالذات ویحرک ما یحتوی علیه بالعرض ووجوب الاتصال
فی الحرکات الفلکیة المستدیرة البسیطة ووجوب التشابه فیها وامتناع الخرق والالتیام
علی اجرامها والطریق الی معرفة وجود الکواکب هو المشاهدة للاعین والافلاک الکلیة الثابتة
بالارصاد علی الوجه الذی اثبتها المتاخرون تسعة یحیط بعضها ببعض بحیث یماس مقعر الحاوی
محدب المحوی ومراکز الجمیع مرکز الارض وواحد منها غیر مکوکب یحیط بالثمانیة الباقیة یحرک
الکل بالحرکة الیومیة یسمی الفلک الاعظم والفلک الاطلس والعرش المجید والجسم المحیط بسائر
الاجسام والمحدد للجهات ویدل علیه وجوه الاول ان الاجسام متناهیة لما سنذکر فیکون
جسم هو نهایة الاجسام والجسم الذی هو نهایة الاجسام یجب ان یکون محددا بالکل والا یلزم
الخلاء او اللاتناهی علی تقدیر التناهی والثانی ان الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار الیها
اشارة حسیة ومقصد للمتحرک بالوصول الیه وکل ما هو مشار الیه اشارة حسیة ومقصد للمتحرک
بالوصول الیه یکون موجودا غیر مجرد وای ذا وضع فالجهة موجودة غیر مجردة عن المادة ای
یکون ذات وضع قوله بالقبول الیه اشارة الی جواب دخل مقدر توجیهه ان یقال لا نم
ان کل ما هو مقصد للمتحرک یجب ان یکون موجودا فان البیاض مقصد للمتحرک من السواد الیه
ولیس بموجود تقریر الجواب ان کل ما هو مقصد للمتحرک بالوصول الیه لا بتحصیله یکون موجودا
والمتحرک من السواد الی البیاض مقصده تحصیل البیاض لا الوصول الیه والجهة لیست بجسم لان
الجهة لیست بمنقسمة وکل جسم منقسم وانما قلنا الجهة لیست بمنقسمة لانها لو کانت منقسمة
فاذا وصل المتحرک الی ما یفرض لها اقرب الجزئین من المتحرک فان وقف فهو الجهة لا ما بعده
مما فرضناه جهة جزءا من الجهة هذا خلف وان لم یقف فلا یخ اما ان یتحرک عن الجهة فکذلک الی ما وصل
الیه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان یتحرک الی الجهة فالجهة ما بعده مما فرضناه جهة لا یکون جهة فان
القسمة غیر حاصرة فانه یجوز ان یتحرک فی جهة لا عنها ولا الیها اجیب بان الحرکة فی التی المنقسم اما
عن جهة او الی جهة وبعد القسمان الاولان والثانی الذی وقع فیه الحرکة هو المسافة لا الجهة
واذا کانت الجهة موجودة غیر مجردة ولیست بجسم یکون جسمانیة ثم الجهة علی قسمین قسم یتبدل
بالفرض مثل الیمین والشمال والقدام والخلف وقسم لا یتبدل وهو ما یکون بالطبع وهو فوق

وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض
في جسم امتدادات غير متناهية ويكون في كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات مشهور
وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل
لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والطرف لا
يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون
بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء
متشابه بان يكون بعض حدود المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم
الاولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين
ان يكون بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد
للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بل هما جسمان متباينان في الوضع
يحدد القرب منهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب
القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يكونا
يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالآخر ويكون المحاط في التحديد حشوا
واقعا في التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين
جسما واحدا فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول
غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو
واحد ان حدد ما يليه اعني القرب تمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد عنه لان البعد عنه ليس
بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا
ومحيطا فيحدد جهة القرب اعني فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل ما بعد حد منه وهو المركز
وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد
للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح انحلال اجزائه التي هي اجسام
وانتقالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة الى جهة فالجهة له لا بد لانه يجب
يجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا

واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه
ميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك
والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات لها متفاوتة فلا بد
من جسم محيط بها ويحركها حركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام
واما الثامن فانه يدل عليه اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة
الخرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على
قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري
ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على رأي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات
لفلك البروج فهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب
السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض ثم من الخارج المركز بما ليس
محدبه سطحية على نقطتين تسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج
المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل يماس محدبا ومقعرا على نقطتين
يسمى البعد منها عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكفي فيها باحد
الفلكين اي خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليموس رأى
اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان
خارجا المركز يشمل الممثل على اصغرهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير
ويشمل المدير على الآخر اشتمال الممثل على امثاله وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر
فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل والممثل للقمر محيط بالمائل
ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة
الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه
بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك
غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي
ذكرنا ومن السيارة خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد

وعدد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن

ان يكون في افلاك كثيرة قال المصنف ونقابل ان نقول لا نسلم استحالة الخرق فلم لا يجوز

ان يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب

يتحرك بنفسه فيتحرك الكوكب ويتحرك النطاق باعتماد الكوكب على ذلك النطاق وح لم يلزم

الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم

ان هذا الاعتراض ساقط فرعان على وجود الافلاك فرعان على وجود الافلاك

التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار

عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر

الفساد فان الكواكب قد نراها فيتقل فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها رقيقة ملونة

مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء

الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن

لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا ونقابل ان يمنع كون الماء والزجاج

والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئية

غير منحصرة في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس ولك ان تقول ان الفلك الثامن والتاسع

لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم بط والملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ

لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا

ولم تكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولت الحرارة والبرودة

على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم بط فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف

فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع

الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون

الحرارة والبرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم العناصر لجواز

ان لا يكون لها تاثير بالحرارة والبرودة فيما جاورها منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها

لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فتكون

قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سيتبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا اضافية

والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة

التشكل والالتصاق وعسرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا تتم

الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم قبول الخرق والالتئام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة

والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط

بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو مح ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما يستحيل

على محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير محدبه مقعره بالزيادة

والنقصان امتنع تغير المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على الزيادة والخلاء على تقدير النقصان

وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد

والخطاء لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد

الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال

بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى

ان يقال ليست قابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة الثاني النوع الثالث

ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متفقة

لان الافلاك بسايط فلا تقتضي امورا مختلفة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل

للاخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة

وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل مح فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها

سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبداء

ميل مستدير بالفعل لان المبداء للميل الطبيعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة

عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبداء الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر

عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق على الحركة المستديرة

من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبداء

الميل بالفعل مع عدم العائق يدل على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع

فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين منا جزاء

جزء الكل مع جواز وضع آخر وجزء آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام
الحقيقة واللازم بط فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة
المستديرة قال المصنف وفيه ان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة
بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة
بالاستدارة وتقابل ان يقول العناصر فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدا
ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدا ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك
بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير

واما الكواكب

واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كروية مركوزة في الافلاك
مضيئة بالذات الا القمر فانه مستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه
من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الاخر ويتحرك
على مركزه حركة تساوي فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس و
المظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر
لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الاخر عنا فنحن
كل يوم نزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك بنصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف
دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بدرا فاذا احتمل هذا لم يحصل الجزم
بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف
انما يكون هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجه المضيء بتمامه الينا لحيلولة الارض بينه
وبين الشمس لا يعرض الخسافه

واما العناصر

واما العناصر فاربعة النار والهواء و
الارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر
فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما
ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق
حار يابس محرق بحاس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق
العناصر واما حرارة النار فظاهر محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما يكشف بالبرودة

ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار المحرقة بالطبع الا وما واما يبوستها فالذي يدل عليها انها
مجففة للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افنا الرطوبة للتلطيف
والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للشكل سهلة الترك
وفيه نظر لان النار التي تكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة الهواء
بهوائيتها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس تما اذا قيست الى الهواء واستدل
الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا حدثت وفا لتها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة
من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة
اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض
اقواله ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى
كان لونها اقل وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية وهي شفافة ولا تمنع لها ظل ومكانها
الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مماسا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف
اي يتوجه الى العلو ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة
الى النار فلا يكون شديد الحرارة كالنار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء
يشبهه بتصعده تحلل بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه
والهواء المجاور لابداننا انما نحس ببرودته لانه ممتزج بالاجزاء اختلطت به من الماء واما رطوبته
الهواء وهو انه ذو كيفية تقبل بسببها الشكل وتركه بسهولة فظاهر وهو المشمول المقعر النار
شامل للماء والارض ثقيل مطلق اي نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة
اما يبوستها فظاهر واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر منها برد
محسوس ومكانها الطبيعي الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك الى المركز
بحيث يكون ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء محيط بثلثة ارباع الارض وكان
حقه ان يحيط بالارض لانه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع

والانفصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض عند كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون للنبات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان تخلع صورة وتلبس صورة اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتحجر وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر تجعله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر املاحا اولا اما بالاحراق واما بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد تركبه ندى كلما نشفته حدث مثله بعد اخرى ولا يكون ذلك بالرشح فان الماء لا يصعد بطبعه فالسخن ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك من الهواء الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا بقي مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوث كل مرة انقص مما كان قبله واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع قيل فيقتضي برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك لان الماء جريا ناصا لها والمشاهدة يكذبه فلم يصر الهواء ماء بل حصل الندى الذي يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها وحفظها بطيئا و لذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من هذه المائعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يجعل الهواء المطيف ظاهره عن برودته لشدة برده سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واذا انحى منه وانفصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل منه الاجزاء

بحيث تلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة تصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارا تشابه وذلك من باشره وقد يكون الانقلاب بغير وسط بعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين لان هذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة وا ما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والهواء والنار والماء مختلفة متعددة لخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان ثم ان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة لا نفس لها وتسمى معدنيا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل حساسة متحركة بالارادة وتسمى حيوانا وجميع هذه كالات اولية فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا يحصى بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذه الاختلافات بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبداء المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام العناصر غير متناهية كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب متعددة لخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هو الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان تصغر اجزاؤها فتختلط فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان تفعل كل بكيفيته في مادة الآخر

بحيث تكسر سورة كل منها سورة الآخر فتستحيل في كيفياتها فتحدث منها كيفية متشابهة في الكل
متوسطة توسطا ما ولم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان
يفعل كل واحد منها في الآخر حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان آن انفعاله لزم ان
يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الآخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الآخر متقدما على انفعاله
عنه لزم ان يصير الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا
بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل واحد منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله
ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من
حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان
الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة
واحدة لا يكون غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع
ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة
بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما والا يلزم محال وقوله المتشابهة اي يكون
تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر قوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة من كيفيات
البسائط قال الرابع في حدوثها اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف
اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الغرض اربعة لانه اما ان يكون محدث
الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث
الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به احد واما الاحتمالات الثلث فقد
قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم
قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس
وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا فانهم قالوا
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور
الغارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق بالآخر لا
الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية
قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول
الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس

وسقراط

وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية فانهم قالوا
الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في
تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انها الماء لانه
القابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف
فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسماء تكونت من دخان
النار ويقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا
نظر اليه بنظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه
السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل صاحب الملل
والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدأ الاول ابدع العنصر الاول الذي فيه صور الموجودات
والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل
الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي
الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه فقال ويتصور العامة ان صور المعدومات في ذات
المبدأ الاول لا بل هي في مبدعه ويتعالى بوحدانيته ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم
قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض
وما بينهما فذكر ان جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن اشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب
فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال آخرون كان الاصل
ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسمانيس انه الهواء ويكون من لطافته النار
ومن كثافته الارض والماء وزعم ابو فلطيس انه النار ويكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء
من الدخان وقال آخرون انه البخار ويكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض
بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من
كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فيها
اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متلائمة التأمت وصارت جسما وهذا القائل بنى على هذا
المذهب

انكار المزاج والاستحالة وقالت بالكمون والبروز وزعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان
ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذو امقراطيس ان
اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها وكانت
دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك
الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات
السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم
النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم منهم فرقتان الفرقة الاولى
الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء
فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور
عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنه الحيوة فيض النور عن
الشمس لكنها جاهلة لا يعلم الاشياء مالم تمارسها فكان البارى تعالى عالما بان النفس ستميل
الى التعلق بالصور وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها
ولما كان من شوشان البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها
فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه
الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس
عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم
الهيولانى لم ينفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات
الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم ورجعت بعد المفارقة وبقيت هناك ابدا
الاباد في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين
قالوا المبادى هى الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط
وهى امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء
كونها وحدات اولا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع
تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثانى كان مجرد وحدات
وهى لابد ان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم

منها وكلامنا في المبادى المطلقة هف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض
الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان
حصل السطح وان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر ان مبداء الاجسام الوحدات فنوقف
جالينوس في الكل ... لنا وجوه ... لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة
الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلثة الاول هو الذى اورده
الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة في الازل واللازم
بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة
انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من
ان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل
كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان يكون متحركة في الازل اذ الحركة يقتضى المسبوقية بالغير
المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره يقتضى المسبوقية
بالغير فماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والازل ماهيته تقتضى اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية
بالغير التى هى لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التى هى لازم للازل منافاة ومنافاة اللازمين
ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل
لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون
ساكنة في الازل لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكية والعنصريات و
لا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام واما الملازمة
فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته
يكون لغيره فذلك الغير الذى يكون علة للسكون لابد وان يكون موجبا قوله والا اى وان
لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جايز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا
لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما
ان سكون الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاتها لكان للموجب ولا بد ان يكون الموجب
واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل

او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام
السكون بدوام موجبه الذى هو الواجب او ما هو منته الى الواجب فلا يزال السكون ابدا
فالاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك ابدا واللازم بط فالملزوم مثله وكما ثبت امتناع
كون الجسم متحركا او ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون فى الازل قيل لو امتنع و
جود الجسم فى الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل
زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضى الى
انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم فى الازل قلنا
الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومى فانه ممتنع
فى الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم فى الازل امتناعه مطلقا فان
قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا فى الازل لكان ساكنا فى الازل فان الجسم المحدد للجهات
لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو اشغال من مكان الى مكان و
السكون هو الاستقرار فى المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول فى المكان فيستحيل
وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات ولئن سلم
وجوده فلا نم انه لا مكان له فان المكان البعد الموصوف الذى مر ذكره وللمحدد مكان بهذا
المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما فى جوفه فلا يخ اما ان
يبقى الوضع والمماسة المعينان او لم يبقيا فان بقى الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن
والا فان وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او
متحركا على حصوله فى مكان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم فى الازل متحركا قولكم الحركة تقتضى
المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازلى ينافى حركة معينة ولا ينافى حركات لا الى اول
قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث هى منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها
مركبة من امر يفضى ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وما هية الازل منافية لهذا
المعنى فالجمع بينهما مح ولقائل ان يقول ينبغى ان يبين ما هو الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وفسر
بعض المتكلمين الازل بنفى الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب
الماضى ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية على اى تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة

فلا يكون منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر يفضى ومن امر حصل
قلنا لا نم ان ماهية الحركة مركبة من امر يفضى ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع
الامر الذى يفضى ومع الامر الذى حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر يفضى
ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضى ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن ان يوصف
بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركب من امر يفضى ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا
الى انواعها فاذا انواعها لا تنافى الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا فى الازل لم يتحرك
اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع الحركة وان كان لغيره لا بد وان يكون ذلك الغير
موجبا واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون
السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافى حدوث
الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث
الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور
قيل لا نم ان الازلى لا ينعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وينقطع بوجود ذلك المعين
فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد الموجود مح
فقد عدم ذلك التعلق الازلى فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم
قلنا الموجود فى الازل القدرة وهى باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة
ليس ازليا او وجوديا قال الثانى ان الاجسام ممكنة اقول الوجه الثانى ان الاجسام ممكنة من
الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما
ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من
الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التى هى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن و
ثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات
وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل هى غير ذاتها
فتكون ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب
الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو
مح اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب

اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المط وان كان قديما
يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط
دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لكنه
مح فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دايم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون
موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت
ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لانا نقول لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب بوجد جسما
متحركا على سبيل الدوام كالافلاك ويكون تحركه شرطا لاثر الحوادث والتغيرات فلا يلزم
دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دايم بدوامه
لان شرط وجوده الحركة المنقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث
ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع
الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو مح وان توقف وجود
هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة
لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا
الحادث وللقايل ان يقول تحرك الجسم دايما يستلزم تلاحق اشخاص للحركة متعاقبة لا الى اول لها
وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات
المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة
قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف
بقاؤها على معده فينتفي بانتفاء معده قال الثالث الخ اقول الوجه الثالث من
الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور
المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وهي مشتملة على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق
العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم
وصغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه
مشتملة على الاخريين قال اما ص والاول بين اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق

والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن عليه
اي الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني
قال احتج المخالف بوجوه الخ اقول احتج المخالف اي القايل بان الاجسام قديمة
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين لمخصص واللازم بط فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك
المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم
وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه
في كونه مؤثرا في الان حاصلا في الازل اولا فان كان الثاني فيتوقف على حادث لهو تؤثر
فننقل الكلام اليه فنقول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور
او التسلسل المحالان فان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على
شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع
حصوله حصول الاثر او لا فان كان الاول يلزم قدم الاثر فيلزم قدم الاجسام منه
وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الاثار جايزا فلنفرض ذاته مع مجموع
الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت
بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو
اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك
فاذا كل ما لا بد منه في المؤثر ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هف وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان
هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص
الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت
قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام
ولا امرا مباينا لها بل مقارن لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل
حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة
فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده

فقبلية لا يتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فيكون
الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص
تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك
الوقت يفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن
تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى موجبا بالذات قلنا
لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم
ذلك لو كان واجبا بذاته واما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث
بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات
موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة
ولا تمايز بينها الا في الوهم واما ابتداء وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن
وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثالث
بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات
الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها
ثبت صحة فنائها والفلاسفة والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية
اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم
او بطريان ضد او زوال شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده مح وقد سبق
الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا بأس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام
لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الاعدام الوجود عين عدم العالم والا لكان
الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون
هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر
لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون
احد العدمين والا يكون احد العدمين مخالفا للآخر فيكون لكل واحد من العدمين تعين
وثبوت فيكون للعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد

لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء
الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو مح وثانيهما ان التضاد حاصل
من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما
بالآخر وهو مح لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع
الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين
معا وهو مح او لا ينتفي كل واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز
ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى
العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح اجيب بانا لا نم لا يجوز
ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا
هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امر او لم يتجدد
فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما
لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف
الآخر وهو مح وان كان وجوديا كان ذلك حدوث الوجود الآخر لا عدما للوجود الاول سلمنا
فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث
يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان
امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول فلا يلزم الدور قوله في الوجه الثاني
المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا [نعرف]
لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء
الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر
قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما
محتاجا الى الآخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر
هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث
ويمتنع فناؤه واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلا
وقال ابو هاشم انما نعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يعني من جهة ان الله تعالى
لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها واما الفناء فابو بكر فقال في بعض المواضع

ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وقبله
قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض
فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم
يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن
فكان يقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى
جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان
فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق
بين ان تعالى لم يفعل البتة وبين ان تعالى فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما
حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء
عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره من فاعله
وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر قوله وجواب
الوجه الثاني عن ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على
السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما بيناه من
كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط
لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي
هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا
وقد منع جواز تعلق الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون
العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد
مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج
الجوهر الى العرض فقط لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه
فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين
محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم الدور وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر
ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد
من المتلازمين الى عين الاخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر
ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فاذا قال

بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر
لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا
من غير لزوم الدور قال الخامس في تناهي الاجسام الخ اقول المبحث الخامس في تناهي
الاجسام اي الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند لنا
انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي
من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض
انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء
تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان
المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية وقد فرضنا انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول
نقطة المسامتة هف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا
هف واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي
يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكلما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض
لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة
حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم لا الى نهاية
ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم
محض ليس بثابت فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه
اصلا قال الفصل الثاني الخ اقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في
الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث
في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق
النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست
بجسم ولا جسمانية الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة
للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في الاجسام هي
العقول السماوية والملائكة الاعلى في عرف حملة الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم

الى علويه تدبر الاجرام العلوية اى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليه اشار صاحب الوحى صلعم وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضيه كالنفوس الناطقة وامّا الجواهر الغايبة التى لا تكون مؤثرة للاجسام ولا مدبرة لها فتنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتعلق عرباً من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين بل انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه فى الفصل الاول من باب الاول من الكتاب الاول وقالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شئ من الافعال وان تفسد تراكيبها ادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون اللطيف بمعنى عدم اللون لا بمعنى عدم رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذا عدّ ابليس تارة من الملائكة وتارة من الجن قال المص هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والعظماء من الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال بعيد لما من قبيل كما قال الله تع وما يعلم جنود ربك الا هو ح اقول المبحث الثانى فى العقول اى الجواهر

المجردة التى هى مؤثرة فى الاجسام قالت الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهى الموجودات الممكنة التى لم يسبق وجودها عدم زمانى كما روى انه عم قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب اى الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى تع لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على عدم وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجوب والوجود على المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء فى باطن المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر تقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط تقارن اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو مح لما بينا ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الآخر الذى هو موجد قريب للافلاك احاطت الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم وهو مح فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر اولا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم

موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع
لان الصورة انما يقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة
فيكون بمشاركة الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او
كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا
الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان
يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة الجسم
يجب ان يكون علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون
اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى
وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل لا تحاد لا
وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد للرب
للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما
ذكرنا وكذلك الهيولى لا يكون موجدا للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد يستغني
عن الاداة وهو العقل التام الصادر من القديم اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه واحد
من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون
ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه من
الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه
والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هيولى و
لا صورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما علة للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى
واللازم بط والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة
للصورة فلا يكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فيكون الهيولى
متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا يصدر الهيولى عن الصورة
والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر
الاول ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم
فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة لما عداه

علة م

ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم اذ لا سبق لمشروط في تاثيرها فرض لا حقا اعني
الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر
والجوهر اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل فاذا بطل ان يكون الصادر الاول
ما عدا العقل تعين ان يكون هو العقل وهما ضعيفان اما الاول فلانا ان الخلاء ممتنع
لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم بط فان كون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحاط واجبا لغيره ولقائل ان
يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط
واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول
من المتنافيين لجواز ان يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون
المحاط واجبا لغيره الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا لغيره
لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط
واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط لغير المحيط
لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يتعرض بارتفاع المحاط
مطلقا بل انما يتعرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء بان يتعرض محيط لا حشو له يتعرض
الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس خلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب
المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان الخلاء ذاتا يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان
يتعرض محيط لا حشو له يتعرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم
من القديم لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد واما الثاني فلذلك لانه
لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدا الاول
زايد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل لمبدئه وتعقل لذاته ففيه ست
جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لمبدا وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل

ثم

ونفس فلك مشتمل على مادة وصورة نوعية وتجدد من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح
فى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر فى العالم العنصرى
للارواح البشرية واعلم انه يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله صلعم اول ما خلق الله العقل فقال
اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثانى
ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش

قال فرع اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة
لم يكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها فى اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل
لما سبق من مذهب الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة اى الحدوث والفساد وتعدد
وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لما له مادة فان مذهبهم
ان الحادث مادى وان ما يفسد بعد الوجود مادى وان كل نوع له اشخاص كثيرة مادى
وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات كما سنذكرها فى المبحث الرابع من هذا الفصل قال

المبحث الثالث فى النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة
غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما هو متوجه اليه الحركة
المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون تحركها
يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة واحدة وضعا ما بالطبع فى موضع وهو
تارك له هارب منه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة
دائما مطلوبة بالطبع غير مهروب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل
ابدا يطلب لغيرها فان المتحرك الذى هو قار بالذات لا يقتضى لذاته ما لا قرار له لذاته وذاته
لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له
قرار فالمتحرك القار انما يقتضى الحركة لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان

فان الحركة لذاتها تقتضى التأدى الى الغير ولا يجوز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطوء
وليس كذلك فان القسر انما يتصور فى المحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط تخالف حركة
المحيط فى الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة
فى الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات
مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة
واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئى فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل
والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل اى الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب
ملائم او دفع منافر فالذى يجذب الملائم هو الداعى الشهوانى والذى يدفع المنافر هو الداعى
الغضبى والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لداع شهوانى
او غضبى لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير عن حال ملائمة الى
حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل ولا تتكاثف ولا تتكون
ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون
لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهوانى او غضبى فلا يكون غرضها امرا حسيا
تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا ولا يكون المحركات المدركة متخيلة فيكون عاقلة و
ليست المحركات العاقلة هى المبادى القريبة للتحريك اى لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك
فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة
عن ارادات جزئية لا يكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون لقوى جسمانية فانفصل عن الحركات
العاقلة المجردة عن اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية التى تنفصل عن نفوسنا
على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية التى تنفصل على اجرام الافلاك نفوسا فلكية منطبعة
فى مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التى هى جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات
عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة
والغضب اذ المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما
مختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائم الى حال غير ملائم وقد عرفت ان الكليات

لا ينتقل ولا يتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال الرابع

المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وهو ممتنع وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء فكذلك اي يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به امرا زايدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان نقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان الجزء الزائد مساويا لكله وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء فكذلك مح لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم امرا زايدا فننقل الكلام الى الزائد ويتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نم ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم لكن لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا لكله قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض والثاني ممنوع الا ان تقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما يتعلق به كله

يستحيل ان يكون مخالفا في شيء من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في الماهية وتقابل ان نقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث هو لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج بل امر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلا نسلم في الوضع وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان للعلم مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو مح ومع لزوم المح فالمطلوب حاصل لان كل كثير سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا يتحقق بدون الآحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال

الثاني الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو مح لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عيني السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوي ماله الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم وتوقف ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس

مع عدم التضاد بينهما وللقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم
ولا الجسمانية وان كانا منقسمين في الجسم والجسماني قال الثالث اقول الوجه الثالث
لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو
مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم
باطل لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل
العاقل لذلك العضو انما يكون لمقارنة صورته له فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحالة في
مادة ذلك العضو كافية في تعقله لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة
له والفرض انها كافية في تعقله وان لم يكن كافية في تعقله امتنع تعقله له دائما لانه
اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله كان تعقله له لحصول صورة اخرى
للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل
صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل
لان العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته
لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المحقق وهذا الوجه ضعيف
لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة
اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية
له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل
غير محسوس فصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس ولا يماثل
العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة
الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وللقائل ان يقول
ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجية عنه فلا شك
ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة
عن اللواحق الذهنية والصورة الخارجية باللواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية
وان اختلفتا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام
الماهية والصورة المعقولة باعتبار الخصوصية تعقل بها الشيء لا يكون عرضا وان الصورة

الحالة في العاقلة يجب ان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت
العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة
الجسم فلو لم يحصل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون
جسمانية هف قال الرابع اقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها و
لا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي القوى الجسمانية لا يقدر على ادراك لا نهاية له لما تقدم
في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا
لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال
غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل
والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى
الاجسام العنصرية ولئن سلمنا انها تقوى على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة
تقوى على معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا ينتهي الى معقول الا وهي
تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا ينتهي في تصور
الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة
تعقل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه
الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس اقول الوجه الخامس لادراكات
الكلية ان حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كل جسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين
واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل
والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين
المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار
معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورة مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة لمطابقتها
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت من حيث ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية

وتجرد ماهيتها عراء ما عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال واما النقل فمن وجوه لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرف الطاير اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فما دامت سارية في البدن فهي حي واذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والحزن والفرح والخوف وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وتسمى بالنفس بالشهوانية لانها مبدأ لجذب الملايم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل هي الجوهر

قال الخامس في حدوث النفس قول المليون لما بينوا ان ما سوى القديم الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله الآن قوما من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم خلقناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه

~~خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم خلقناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر~~ اراد بقوله تعالى خلقا آخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدلت الآية على انشاء الروح وخلقه بعد تكوين البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون ومن قبله فان افلاطون ومن قبله قال بتقدم النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه الآخر وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها وهي متخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم ولئن سلم اتحاد النفس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل

الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل
التناسخ اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه
الابدان لانه لو تعددت النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان
عندكم انه لو نفى في بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس وذلك لان عندكم في بطلان
التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبداء نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان
استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبداء واذا فاض من المبداء نفس عند استكمال
البدن فلا يتعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون لبدن واحد
نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس واثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور ولقائل بل
ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا
كانت كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة
كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجح البعض دون
البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالبدن بالامور المختلفة ولا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت
النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع والا لازم بطلان المفروض انها متحدة
بالنوع والا لازم باطل لان المفروض فالملزوم مثله قال السادس في كيفية تعلق النفس
بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها
جوهر مجرد ولا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلولها كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع
كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يرافعه تارة ويفارقه
اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة
معشوقه ما دامت مصاحبة ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها
الحسيتين والعقليتين عليه فان النفس في مبداء الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها
بالات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل
لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري

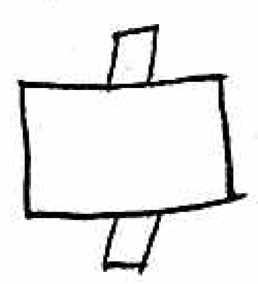
المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على
الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتنتشر تلك القوة في كل عضو من
اعضاء البدن ظاهره وباطنه قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المنابه في ذلك العضو
نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى
محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي
المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ وتتاديان الى العينين بعد تلاقيهما تدرك
بها الاضواء والالوان اولا وبالذات ويتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباع
تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدة المخروط
سطح المرئي وراسه عند الحدقة ولاجل ان ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة
وانطباعها في جزء منها تكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي يرى القريب
اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم
واذا كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع
مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح
المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث
من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل كما يقال
الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال
شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا نرى المقابل
ونرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول يتشوش الابصار بهبوب الرياح
ولكن لا يلزم من عدم رؤية المقابل رؤية غيره فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بد و
ان يجيء في موضعه هواء اخر يتكيف بذلك الشعاع لامتناع الخلاء فلا نرى غير المقابل بل بعينه

الثاني السمع قوله الثاني من المشاعر الخمس الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المموّج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم قوله الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المنفصل من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك يستحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة قال الرابع الذوق قوله الرابع الذوق من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات وتؤدي طعمه فيحصل الاحساس به قال الخامس اللمس قوله الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس والاشعور بكيفية مشابهة لكيفية عضو الذي تكون بهذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه وفي تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها الضدان من بين الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة واحدة يدرك بها جميع الكيفيات

واما الباطنة فخمس قوله لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهي خمس قوى الاول الحس المشترك وهي قوة يدرك

صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتادية اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم البتة لا محالة يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول من الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعها اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ قال الثانية الخيال قوله القوة الثانية من القوى المدركة من الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فيحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة يدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بالواحد لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ قال الثالثة الواهمة قوله القوة الثالثة الواهمة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعاني لا يدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة يحكم النفس احكاما جزئية قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط قال الرابعة الحافظة قوله القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ من المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المص محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال الخامسة المتصرفة اقول القوة الخامسة من القوى المدركة

الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب المعاني بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تعرف عقلي والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب يقوم بغير القوة التي بها القبول والحفظ للاتفاق ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها باختلال هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع ومن القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وبالحقيقة المدرك للكليات والجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس يدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي الآلات والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآلات ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في الآلات لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس لزم تغاير محل الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الآخر والا امتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيها ولا بد وان ترتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالآلات وقول المص المدرك للجزئيات او الآلات منه ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الآلات التي يصدر الفعل عن الفاعل بتوسطها قال واما المحركة اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم



الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبداء القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة مبادي مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا حقا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث من ذلك التصور اما نحو جلب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم واما القوى قال واما القوة الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل لكن القوى الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل وفعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي ليتم به النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان اذا زاد في

الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله لينتهي به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية
يتشاركان في الفعل فان كلاً منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه
الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو النمو واما المولدة ففعلها ان
الاول مولدة تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر والثانية
مصورة تخيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي
انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض من مبدئها
على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولابد
في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضاً كيفية فاعلية
مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تقتضيان تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينها على
ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة
تجذب ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل مضيفة اليه ليخلف بدل
ما يتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق لم يكن للقوى الجسمانية اجبارها
على الالتيام ابداً وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زماناً
شاء الله بقاءها فيه ولم يمكن ابقاء شخص ابداً فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص اما
على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه
واما على سبيل التوالد فيما يتعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه
فخلق الله به النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة
لشخص آخر ولما كان المادة المنفصلة من المقدار لو اوجب لشخص كامل
جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً
الى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك
النوع الى ان يتم التشخص فاذن النفس النباتية النامية انما تكون ذات ثلاث
قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملاً وتكمله اذا كان ناقصاً وتستبقي النوع بتوليد

مثله

مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى لولا
الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه
وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية
لان الغذاء ليس حيواناً ولا طبيعية لان الغذاء يرد عند الانتكاس فيكون
قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان
الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعه اليها فتعين الثاني ولهذا تجذب المري
والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب
اللذيذ الى قعرها ولهذا تخرج الحلو بالقيء بعد غيره وان تناوله المغتذي اولاً واما في
الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها
تحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى داخل واما سائر الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد
وتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص
بخلط خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى
العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءاً من المغتذي وفعل
الغاذية احالته الى ما يكون جزءاً من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب
الاول مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل
فوق ما تنضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهراً شبيهاً بماء
الكشك الثخين ويسمى كيلوساً الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من
المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء
والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون
جزءاً من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة
وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا
يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء

المعدة فانّ الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل بهذا الاحتواء فلهذا يحدث
تجويد الهضم وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم تكن هناك
ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء واما الدافعة
فهي التي تدفع الفضل المهيا لعضو آخر اليه والذي يدل على وجودها ان
الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد
تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فانّ فيها الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة قال السابع قول المبحث
السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت وهي لا تفنى بموت البدن اما عندنا
فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل
العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان
النفس الناطقة في ذاتها وكما لاتها غير منطبعة في جسم تتقوّم به واما الكبرى فلانها
لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك
ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد و
كل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل
بعينه فانّ محل قوة الفساد هو القابل للفساد وقبوله لا يكون بعينه موصوفا
بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا به فيكون
محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذن في النفس امران مختلفان
فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي
بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم
تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على
هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي
محلا وايضا لا يجوز ان يكون النفس مركبة من الهيولى والصورة ح

متجانبة

مثل الهيولى للاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا النفس حادثة
فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون الفساد
النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان تكون مادية اجيب عن الاول
بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي
محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب
ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وح لا يخلو اما ان تكون ذات
وضع او لا والاول مح والا يلزم ان تكون جسما وان تكون ذات وضع جزء
لما لا وضع له وكلاهما مح والثاني لا يخلو اما ان تكون موجودة بانفرادها او لم تكن موجودة
بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف فكانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هف ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان
كان الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها اولا والاول مح والا لكانت محتاجة
في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني
يلزم ان يكون باقية بما هي تستفيد الوجود منه ويستحيل الجسم ان يكون آلة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا تخرج هي ما وبقاءها واجيب عن الثالث بان كل واحد
من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون النفس مادية لكن البدن
مع هيئة مخصوصة موجود قبل حدوث النفس محل الامكان حدوث النفس اي الامكان
الاستعدادي لها ومتعلقها من حيث هي مدبرة لنفس مدبرة متصرفة للتصرف كامله
فتحدث النفس من مبدإ ما بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت من الهيئة
المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول انشاء المدبر فينقطع
علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من
حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث
الذات ولا يجوز ان يكون محلا لعدم امكان المدبر من حيث الذات
لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون

الشئ محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان
النفس من حيث هى مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث
النفس من حيث هى مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هى كذلك لكن
امكان حدوثها من حيث هى مدبرة متصرفة يستدعى امكان وجودها من حيث
الذات لا يمكن حدوث النفس من حيث هى مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث
الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان
عدمها من حيث هى مدبرة متصرفة لا يستدعى امكان عدمها من حيث جوهرها لان
انتفاء الذات من حيث هى على حالة لا يقتضى انتفاءها من حيث هى هى لان
انتفاء المجموع لا يقتضى انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فلا يكون البدن محلا لامكان عدم
النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين
الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن
سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان
جوده اى افادته ما ينبغى لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وبتقدسه
وتنزهه عن النقايص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات البدنية متنزهة عن
متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق الذميمة معرضة عن لذات الجسمانية المفضية الى الملكات
الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة منزهة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة فى سلك
المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة
الآراء الباطلة من اثبات الشريك وانتفاء ما يجب تقدسه وتنزهه عنه تالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية
ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب العلم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات
واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم تعتقد اباطيل ردية عذبت بسبب ميلها اليها وتعذر حصولها مدة بحسب رسوخ
تلك الملكات وبعد زوالها تتخلص ونزول وتخرج عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا فى
زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قال

قال الكتاب الثانى فى الالهيات اقول لما فرغ من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى
الكتاب الثانى فى الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول فى ذات الله تعالى الثانى فى صفاته الثالث فى
افعاله الباب الاول فى ذات الله تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول فى العلم به الثانى فى التنزيهات الثالث
فى التوحيد الفصل الاول فى العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول فى ابطال الدور والتسلسل اما
الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم
وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشئ فى مؤثره السابق عليه يلزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين
او اكثر فانه اذا اثر الشئ فى مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشئ متقدما
على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان
ماهية كل منهما مؤثرة فى وجود الآخر او ماهية احدهما مؤثرة فى وجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود
الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا فى وجود الآخر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه لانا نقول حينئذ لا يكون
دورا لان الشئ لم يتقدم على نفسه لان الشئ لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل منهما متقدم
على التقدير الاول ووجود الثانى متاخر عن ماهية الاول على التقدير الثانى ووجوده لوجود الثانى على التقدير
الثانى وكلامنا فى الدور لا فى غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة فى الوجود
لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان تكون موجودة قبل وجود معلولها فقيل ان اريد بتقدم المؤثر
على اثره كونه محتاجا اليه فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج الى ذلك الشئ لانه لو كان كذلك لامتنع
وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شئ غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر فى
صحته وفساده قيل لا نسلم ان اللازم من قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما
يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان
ذلك ممتنع فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة
وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اولا وبوسطه بينه

وبين تحقق المعلول وح لا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق
ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم
العلة البعيدة انه وجد المعلول فى نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم
علة البعيدة وجود المعلول فى نفس الامر فان وجود المعلول فى نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة
القريبة موجودة فى نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها فى نفس الامر وان اريد به
انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير
فان ذلك التقدير مح يجوز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير الخ ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير
لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ فى نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان
ذلك التقدير واقعا فى نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا فى بطلان الدور فى نفس الامر لا على نفس التقدير
واما التسلسل وهو ان يترامى معروض العلة والمعلولية فى سلسلة ولعقة من معلول معين الى غير
النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما
من معلول معين والاخرى من المعلول الذى قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية
الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى بان تطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذى هو
الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه
المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى مزيدة عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية
فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان
يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهى على غير المتناهى مح وايضا
انما يلزم من المجموع محالا ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير مح وايضا
منقوض بالحوادث التى لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين به والتطبيق
جار فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق فانه لا يجوز العجز التوهم عن الانطباق
ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض هنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق
او عدمه فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوى الناقص والزائد
وهو مح وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين

فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد فى الكم وهو العدد ولا يكون الا بسبب التفاوت وهذا
ضرورى وعن الثانى ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تحقق جزء من الاجزاء
الباقية او فى نفسه وهنا كل جزء من اجزاء المجموع غير مح على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا
فى نفسه وكل جزء من اجزاء المجموع ممكن فى كونه نفسه الا كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية
مح وهو المط واما النقض بالاشياء المرتبة الغير الموجودة كالحركة التى لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث
هى غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق فى اجزائها اصلا وكذلك النقض
بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التى لا ترتب فيها بحسب ارتباط بعضها بالبعض فى الخارج
غير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شئ فى رتبته استحال ان ينطبق عليه جزء
آخر بل الجزء الآخر منطبق على غيره فلا جرم تنفصل فى الزائدة جزء لا ينطبق عليه شئ وغير المرتبة لا يتصور فيها
هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق بما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم فى الاشياء التى يكون كلها موجودة
فى زمان واحد ولها ترتب طبعى كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين
الثانى ان مجموع الممكنات المرتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب
وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشئ سببا لنفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا كل واحد
من آحادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل فى المجموع لا يكون علة لنفسه و
لا لعلله ولا يكون الداخل فى ح علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب
المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا
فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة وذلك البعض المستغنى عن
الامر الخارج مح ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المرتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا
لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المرتبة الى غير النهاية سلسلة تامة
ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا من المجموع واذا كان واجبا لذاته
يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان فى وسطها يلزم ان يكون معلولا بغيره واذا
كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون فى وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة فيلزم تناهى السلسلة على تقدير لا تناهيها
فيكون لا تناهى السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر فى المجموع الآحاد
التى لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالآحاد كل واحد منها المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون

مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالآحاد التي هي المؤثر ان كل واحد هو المؤثر
لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد
ابطلناه فنقول ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان
يكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله
الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فمسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز ان يكون
الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل واجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يفتقر في التاثير
الى خارج لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة
متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاد
لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض بمعاونة علته التي
لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها
فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث تقوم الآحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا
من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بعلة ذلك
البعض من جهتين احديهما ذاتها والاخرى معلولها وهلم جرا فقيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول
الى غير النهاية علة اذ يوجب لو تحقق تحقق المجموع ضرورة لانه لا يلزم كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه
فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا فنقول الآحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد
على وجودات الآحاد اولا فان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم
ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود هو علة
علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون
مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه يكون
محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك وقد تقرر ان الآحاد
من حيث هي آحاد غير الكل لهذه وجود المجموع غير وجود كل واحد فان وجود ما هي وجودات الاجزاء والمركب
وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء ملزوم لوجودات ... وجودا
مفتقرا الى الكل ولهذا من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس

للآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان ان الداخل يعرض علة
اولى بان يكون علة للآحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا
قال الشارح والمبحث الثاني البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان
احدهما باعتبار الحدوث والثاني باعتبار الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن
لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث
يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فالحادث يكون معدوما تارة وموجودا
اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم
في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلثة تعين احد الآخرين
واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم انقلاب واذا كان
دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن فكل ممكن
له سبب موجد بالضرورة وذلك السبب الموجد يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة
الدور والتسلسل الوجه الثاني لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار
الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المط وان كان ذلك الموجود ممكنا
فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما فلا يعارض
بان يقال ممتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد
وجوده لما تقدم من ان الوجود زائد في الممكن فكذا الواجب واذا كان الوجود زائدا يكون وصفا للذات
والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل
ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير صفة
من صفاته واذا كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود
المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا
يلزم ان يكون الواجب ممكنا معلولا لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي بوجوده ...
فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده
عين ذاته فلم يحتج الى سبب فسقط المعارضة قال الشارح واقول المبحث الثالث في معرفة ذاته تع
فذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المعتقدين ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تع اما بالبداهة او بالنظر كر

سبب
للآحاد
بلا اعتبار وجوده
وجوده
لامعرفة ذاته
والغزالي

منها بطل اما الحد فلان ذاته تع غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت وانه تركيب ممتنع عنه تع

ولذلك لما سأل فرعون موسى عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن

الحقيقة اجاب موسى عم بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم

موقنين منبها على ان حقيقة ذاته تع لا تعلم لانه لا تركيب فيها ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له

فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سألت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا

للسؤال فلم يتعرض موسى عم البيان غلطه وجهله فذكر صفات اخرى فقال ربكم ورب آبائكم الاولين

لينتبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تع حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي

ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات اخرى واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس من دأب العقلاء حيث

قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه

سبحانه وتع اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض وحقيقته متمايزة بسلب ما عداها عنها

واما الاضافات كقولنا قادر عالم ولا شك ان ذاته تع مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تع

عندنا انها امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة وحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم من قدرة الله تع عندنا

انها امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة وحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللزوم

وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تع ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فما هية ذلك العلم

غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تع غير معلوم لنا وعلى تقدير

ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بالموصوف بحقيقته ولما دل الدليل على طريق الانفصال

انا لا نعلم من الله تع الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم

بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تع وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم ان طريق المعرفة

ينحصر في البداهة فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة والذين هم المتكلمون

بان حقيقته هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته

عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض

العلم بالمعروض قال المص الفصل الثاني في العنوان الاول في الفصل الاول في العصل الله

في انه تع ... ويذكر فيها خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي التجسيم الثالث في نفي الاتحاد

الرابع في نفي قيام الحوادث به الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه الحث الاول ان حقيقته تع لا تماثل غيره الكو

مشاركا لغيره في تمام الماهية لانه لو كان حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما

عن الآخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب تع عن غيره

المماثل له ان كان ذاته تع لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما يختص بها دون غيره

مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان

ذلك الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان

ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به

يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل وكان الواجب ممكنا هف

لا يقال الصفة المميزة لذاته انما اقتضت الاختصاص بذاته تع لا ذاته تع حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الغير

الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته

اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول

المعين دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة للذات فيكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة

تأخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم

يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته

قوله ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة للذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم

الامثال واللازم بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص

لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم

تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير

لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين

ذاته تع تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعني بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى

مشترك بينه وبين سائر الذوات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا

وتقسيم الذات الى الجوهر والعرض والواجب فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالف بوجوب

الوجود والقدرة التامة والعلم التام وباطلة الخامسة عندابي هاشم وهي الالهية التي يوجب احوالا اربعة

الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال المصنف لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك

العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات

وتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته

قال الثاني المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى الله ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا الجهة التي هو فوق العرش وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقال الجثية وذهبوا به واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة تشتمل على نفي الجسمية اذا عرف هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف ولا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو حقير بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان متناهي القدر والملازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدره بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص المرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والالوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور

قال احتج اقول المثبتون انه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما بعينها هي الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله تعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون ذا حيز وجهة واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ويمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه الثاني

بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل للظهور بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعيتها وحينئذ اما ان تفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله تعالى في قوله وما يعلم تأويله الا الله او تأول كما هو مذهب المأولين وقول من يعطف قوله تعالى والراسخون على الله تعالى والتأويلات تذكر في المطولات على وجه الاستقصاء

قال الثالث اقول المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان يصير شيئان او اكثر بعينه شيئا واحدا هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه اما ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد ولا تتوهم بعينه الاول الثاني بل عدم الاول فيه فان قيل لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل واجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا به موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل من الوجودين والتعينين الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول محال والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى بانهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى عم وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى يفنى في الله ويصير الموجود هو الله تعالى وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اولا ليتأتى التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره وهو المراد

قال الرابع اقول المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الكرامية

للشيء اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره كالسواد للجسم والشكل والطعم واما ان يكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافة الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف يجب لها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة وشجر وفرس دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما اليه جهها فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القدرة الى التحريك ابدا نما في ذلك كون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور وعلمه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والاول الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد يتغير ويتغير بتغيرها الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف بها يلحقها اضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم حدث زيد فيصير العلم بان زيدا موجود فتتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشيء ما يختص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكتف ذلك بان يكون علما جزئيا بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة يحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون متقررة في الموصوف بل متقضية لاضافة الى غيره مثل كونه يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقريرها في المتن فنقول صفات البارى تعالى جل جلاله تنقسم الى اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل بخلاف الكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به البارى تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بالحادث لصح اتصافه به ازلا لانه لو قبل اتصافه بصفة

حادثة لكان قبول الذات تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة الحادثة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة الحادثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحدوث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا يتم بدون التعرض بعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحوادث فالله تعالى لا يتصف بالحوادث وفيه نظر قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقف على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود المقدور لانه فان امتنع وجود مقدور لعائق او فوات شرط لم يقدح ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمها الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة وصفا آخر حادثا فننقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر حادث كان الواجب مفتقرا في صفة الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمحل عرض على المحل والقادح من الوجوه الاربعة انما هو الاول

فبان تعالى الله لا ينفعل عن غيره لكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه
يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره
بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته
على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فان قال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ونمنع
انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزايلة خلف واما اذا
كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت
وحال تقتضي الارادة بها في ذلك الوقت والحال خلف لما زال فيكون الكمال مطردا او تحقق طاقى
عن تلك الصفات متعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال
فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون الصفة صفة
كمال مشروطا بحصول ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة
عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها
المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها واما على
الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نم انه لو صح اتصافه ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة الحادثة
لما توقف على امكان الصفة الحادثة لم يكن الاتصاف بالصفة الحادثة قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة
امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه فح امكان الصفة الحادثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط
بانقضاء الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت
واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع
لجواز ان يكون متعلق الارادة الله بوقت معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة
بذات الباري بوجهين احدهما انه لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا لكون العالم محدثا
والفاعلية صفة ثبوتية فيقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله وثانيهما ان الصفات القديمة يصح
قيامها به بطريق كونها صفات ومعاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان محل الاتصاف وجودي والامر العدمي
لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي فان الحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني
فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تشاركها الصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول

بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد
ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة بعينها المخصوصة او لعل العدم شرط
لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر
الوجودي او لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته والمعتمد فيه
الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال
الخامس في نفي الاعراض قال المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع جمهور الحكماء والعقلاء
على انه غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح واللذات الحسية فان هذه الامور تابعة
للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام
والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع
وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقص وايضا الفاعلية لا يتوقف على شيء
منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها
ثم قال الامام ولقايل ان يقول تدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر او في عقلك وذهنك والاول
لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهيته ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان يعرف لمية ذلك الاستلزام
والثاني مسلم لكن لا يلزم الاعدم علمنا بذلك المعنى واما عدمه في نفسه فلا ولقايل ان يقول التمسك بالاجماع
في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال
ذاته وقال الامام ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون نفوها
واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه
تعالى عندنا ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء المسبب والمعتمد
ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل
ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة
كان محلا للحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصا تألم به
ولا شك ان كماله اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم
اللذات قال الامام والجواب انه ربط باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا
شك في استحالتهما عليه واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون

سوجد الملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي للايجاد قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من
فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا ومغايرا للداعي اللذة او كان داع
الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه
لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس له داع فلا يلزم هذا الخلف المذكور
لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس يصح لا تصافه ان يكون علمه بكماله فاعل اللذة وذاته قابلها
وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه هو عين علمه بكماله وتعريف اللذة والالم اللذين يوجبهما العلم
بالكمال والنقصان في حقه ليس بجيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يتوقف على عدم اطلاق
لفظ اللذة والالم عليه لان كل صفة لا تغاير فيها الاذن الشرعي لا يوصف به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء
فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافر ولا منافي له
الفصل الثالث في التوحيد قوله لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد
اجمع الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بالذات وجوب الوجود نفس ذات الله فلو شاركه في وجوب
الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هف قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المصنف بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية
بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه الغير في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز
بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب
الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته والا لزم فانه
والا لم يتحقق اثنينية فيكون بعينه لازم غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ذاته ممكنا هف قال الامام في بيان
التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد
منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان
اجتماعهما معلول علة منفصلة هف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب
معلول الغير هف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو ما ليس هو لم يكن واجبا هف
عليه هذا مبني على كون الوجوب صفة ثبوتية وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما
باطل على ما تقرر ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده
غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب لتوالي غير النهاية وان لم يكن واجبا

كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته هف وايضا هذا بناء على كون التعين
وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ويخالفه
في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال والا لصح انفكاك كل واحد
منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا
لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان
يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود
مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب
بالذات مقولا على الوجوبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزوم التركيب من
تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب
ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف فيه نظر لان
الخلف انما يكون ان لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بالغير وبانها
يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف لها
فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه يعتقد
ان الوجوب المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا
فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا استحالة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب
مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطي والمذهب الذي ذهب اليه
اخرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية تحيره
لا يدري الى اي شيء تتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرة وكان من الواجب
ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون
ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل من الاخر
ان كان داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك فلا امتياز والا فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان
كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان في احدهما
فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه لذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك

فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه فان المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس الآخر فلما سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وجب ان يكون كل واحد منهما بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر يدل على نفي الاشتراك ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقة لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليها فان كان ثابت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيمتنع ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية غير فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منهما الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان يتخصص ويتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى فيلزم الدور او التسلسل او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا يحتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر يتوقف بيان التوحيد على طريق الحكيم مسبوق بتقرير مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة على امرين قد يجتمعان فيه احدهما ما يختلف فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض اما اللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به

وهذا

وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقوم لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من التشخصية وثانيتهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان بعضها سببا للبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجب لوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره وهو محال لانه يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة لغيره لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او جزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين وجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الآخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا للتعينه فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض

لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لايكون علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيعود محذور الافتقار فيكون اوليا بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لايجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الواجب الوجود قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لايجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولايكون التعين علة لمعروضه والا لكان لازما لا عارضا فتعين ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا للغير ثم التعين لايمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فان يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وهو محال اما ان يخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بتعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها او لا لم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة الخصوصية بالذات توجب وجوده وهو محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعينه واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المط واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين احدهما انه لو فرض الالهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون جميع الممكنات مقدورا بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لايكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لايكون واحد منهما مؤثرا فقط لانه ح يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لايكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح والا لزم

بط

بط لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات واذا كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم بط فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المط الثاني لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا وساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق لازلي ح فالعجز عنه ازلا محال وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القدم وهو محال وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لايكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فح يصح من هذا فعل الحركة الا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فاما لم يقصد احدهما الى الفعل لايتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد قال الباب الثالث لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته تعالى اي الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعال الباري في سائر الصفات الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في العلم الثالث في الحيوة الرابع في الارادة البحث الاول في القدرة ذهب جميع المليين الى ان الباري في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لايصدر وتلك الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لاينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن حصوله معهما او لايمكن بل انما يحصل بعدهما فذهب الفلاسفة الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية المحل العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث الملز

لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا تدعوا الا الى معدوم والعلم به بديهي والجواب انه تعالى قادر بان
وجود بعد عدمه ينافي كون تاثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما بين ان العالم حادث
فانتفى الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث
لزم قدم العالم سواء توقف وجوده على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع
تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان
يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم على وجود شرط
حادث فننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو مح وان توقف تاثيره
في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية لا الى اول وهو مح ايضا
لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق فيما مضى من الحوادث الى
يومنا فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اي في
جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث يتساوى الزائد اي
الثاني والناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون
الكل مساويا بالجزء وهو مح وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه
والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه
متناه فان قيل لا نم ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم
قدم الحادث قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر التام
انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في
الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما مح فوجوده في الازل مح فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده
ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر واجيب بانا لا نم ان وجود
العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة
والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده
فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود
المؤثر التام وانتفاء المانع فيقال لا نم انه اذا كان الباري تعالى موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء حادث وجود
حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها وهو مح ممنوع قوله اللز

بجملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة و
النقصان وهو مم فان الجملتين غير موجودتين لان آحادهما يوجد على سبيل التعاقب والتقضي ولا يوصفان
بالزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات وتوضيح قولهم الجملتان
غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزائه غير مجتمعة في الوجود لكونه
غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة
لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان
دورة تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى
اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال لا لان الجملتين لا يوصفان بالزيادة
والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور
التطبيق في اجزائها اصلا فيقال ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر
ولم يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا
بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا اقدم ليس بجسم ولا جسماني قادرا
مختارا او ذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب
ممكن فكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون
حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فيتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثر الموجب القديم
الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو مح ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في
ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك
لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك بل تاثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من
حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو مح اجيب
بانه ليس للماهية حال غير الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الواسطة من حيث هي غير الماهية من
حيث موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتاثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بان
يجعلها اي يوجدها فان قيل اذا كان الماهية من حيث هي بان يجعلها اي يوجدها لا تخلو عن الوجود والعدم
فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر وهو

او ان وجوده ولا محذور فيه فان يكون المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر او ان وجوده لكن الاثر لا يتاخر
عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر عن المؤثر فتاثير المؤثر في الاثر
الذي هو بالذات متاخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حال غير حال الوجود والعدم
ولا يلزم من تاثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان
فهو بالذات متاخر وانتفاء النقض في حوادث متعاقبة الى متسلسلة لا الى اول غير ممتنع
احتج المخالف بوجوه احتج المخالف اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات
لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط
وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون
ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة
وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر الشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر
لامتناع المشروط عند عدم الشرط واجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا
يجب اثره بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالتين فلا يمتنع
الترك قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نم استحالة ذلك فان
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ترجيح احدهما على الاخر كالجائع يختار احد الرغيفين
المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العدو
يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح قوله وليس كذلك لما ثبت اي جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان
تجويز ترجح احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فينسد
باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل
حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع
حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل
شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان
في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح و
المختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة والداعية والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب لم يختر كل منهما
احد المتساويين من غير مرجح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يستلزم عدم الوقوع واجيب ثانيا

بان المؤثر استجمع الشرائط المكنة فلا يمتنع الفعل عنه و وجود الفعل متوقف على تعلق
الارادة به ولا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة
والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل
باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان قدرة القادر نسبة
بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه
بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور
يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب
فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب والاثر
فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت
ان الاثر متميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في
نفسه موقوف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في العلم
لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير متوقف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج
موقوف على القدرة عليه فانفك الدور الثالث ان المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا
فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل
من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل
ممتنعا فلا يكون التمكن حال حصول احد الطرفين متحققا لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع واجيب بان
ما ذكرتم يقتضي نفي التمكن حال احد الطرفين ونحن لا نقول بالتمكن من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول
التمكن حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال ونقول التمكن حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم
الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير الالتفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم ممكن والتمكن حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع والتمكن غير
حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او
ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لا من
ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم فنقل على الاول ان التمكن الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال مح
لان الحصول في الاستقبال مح لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال

في الحال ح فالحصول في الاستقبال مح لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول
في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال مع الحصول بالفعل في الاستقبال يمكن الاجتماع ومع حصول الفعل
في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المح
الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك
واللازم باطل لان الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا
وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح عنه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان
انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال فدع الح اقول لما ذكر انه تع قادر فرع عليه انه قادر
على كل الممكنات فذهب اصحابنا انه تع قادر على كل الممكنات خلافا للفرق المنشئة المهم واما تفصيل
مذاهبهم لنا ان الموجب للقادرية ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته
بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو مح والمصحح للمقدورية
هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يبطلان
المقدورية فيل لقائل ان يقول اعرفت بالبداهة ان المخصص مح هنا ام بالدليل قلت بالبداهة فلا
كما بدت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان نقول لا نعرف جواز ثبوت
المخصص او امتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل فان
الفلاسفة انه تع واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا ولقائل ان نقول لهم على
وجه الالزام انه تع هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه
اكثر من واحد لا يقال الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول
الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتأثير المؤثر كما ذكرتم في العقل
الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتأثير
المؤثر وباعتبارهما يصدر من الواحد الكثير وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي عالم العنصريات وهو
ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات هذا العالم مرتبطة بتغيرات
احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن

الدوران في المضافين فان كلا من المتضايفين مرتب على الآخر وجودا وعدما فيكون الدوران
ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس علة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين
المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط
والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تع لا يقدر على
الشر والا لكان شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد
يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تع منزه عن فعل الخير والشر واما الثنوية يقولون ان فاعلهما
النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله
خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومن المح ان يكون فاعل واحد وافعاله كلها خير وشر معا
وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا
وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون
فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان
يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالعكس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل كل الشيء واحدا
وهو معنى قول المصنف والتزم وقال النظام انه تع لا يقدر على فعل القبيح لان فعل القبيح واجب او غير مقدور
اما ان فعل القبيح مح فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تع والمؤدي الى المح محال
واما انه غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يتوقف على صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تع وان سلم ان القبيح مطلقا قبيح لكن الصارف مانع من فعله متحقق لان القدرة لا يتعلق القبيح يكون محالا
لغيره والمح لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه تع مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه
تع لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تع
مح واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تع قادر على مثل ذلك الفعل
وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله تع قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس
مقدور العبد لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر
صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله تع فلو اراد الله تع مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق
الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكره لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به

اراده اخرى يستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما فيمتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور الغير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للاخر قال المسألة الثانية انه عالم الخ اقول المبحث الثاني ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والله سبحانه وتعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح اعضائه ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها وقوله وما يرى من عجايب افعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى والهامه لها اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان احكام الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجده فان الحيوانات منها ما يرى من عجايب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما يرى من عجايب احوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولهذا يتكرر وقوع الفعل المحكم ممن هو جاهل الثالث انه ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدأ الغير فيعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة السببية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة السببية المرتبة المنتهية اليه تعالى وذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى في جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم بالذات يكون

منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن العلائق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شأن ماهيته ان يصير معقولة لذاتها لانها لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قايم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة اي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا لزم الدور وكون الشيء شرط نفسه وهو خلف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل فان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لكن شرط المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون شرط نفسه فيصح مقارنته لمعقول اخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة وامتنع منها اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارن لمعقول اخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول في الموجود المجرد القايم بالذات فكل مجرد قايم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقله انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقله انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقله ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا

فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول مثاله والثاني بط
لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته
وذاته دايما حاصل لا يغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دايما ويجب ان يكون عاقلا
لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة
لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال
المصنف وفيهما نظر اما في الاول منهما فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي
شيئين ويمتنع ان يكون الشيء شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول   ل
الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبداء فتكون
فان كونه مبداء لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن   سلم
انه عالم بما هو مبداء له بلا وسط ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبداء بلا واسطة
لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني منهما فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان   لا نم
يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع
ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح
ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض
المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات ولئن سلم
ذلك لكن لا نم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول آخر
غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان
يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل
ولا نم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكر في الشرح اندفع
عنهما اكثر هذه الانظار قال احتج المخالف بوجوه اقول احتج المخالف بوجوه اي النافي
لانه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم
بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة
من الفعل لما مر وحينئذ ذلك عقل لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اضافة بين العاقل
والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون الشيء
عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير

المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه فانه ان صح ما   لو ه
ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته واللازم بط فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه
بان علمه تعالى بذاته صفة قايمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم يلزم من
تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان تعالى ان
علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه بذاته والتغاير بالاعتبار
كما سنبين ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكر فعلمه صفة قايمة بذاته لازمة له
فيكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه في الوجوه الثلثة وهو انه لا امتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا
وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال
واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى
ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن صفة كمال لزم تنزيهه عنه
اجماعا لان ذاته تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف
به تعالى ناقصا بذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لان هذه الصفة كمال
ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال فرعان الاول اقول ذكر فرعين على القول بانه تعالى
عالم بكل المعلومات الاول ان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب
ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض
لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض الى المخصص وهو محال وفيه نظر لقائل ان يقول ان عرفت بالبداهة
ان المخصص ههنا محال ام بالدليل فان قلت بالبداهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل
غاية ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص وامتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات
والجزئيات الكليات على الوجه الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه
الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث هي طبايع مجردة عن المشخصات
من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظني منسوبة الى مبداء طبيعته النوعية
موجودة في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره وكما ان
تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبداء كما   لكسوف
المعين فانه قد يعقل وقوعه بحسب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات

وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي نحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان نعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان عالما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين في زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات بان يكون يعقل ذلك العاقل بعض الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المصنف بانا لا نسلم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة فيه كما ان تغير الاضافات واقع فان الله تعالى عالم كان قبل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة متقررة مقتضية لاضافة الى معلوم ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء ما يحتاج الى اضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحتها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل في العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه

بل هذا اضافة ... [illegible]

منتج ... [illegible]

لا يعلم

لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره لانه لا يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال اجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد متناه وعن الثاني بان العلم القائم بذاته صفة واحدة لكن متعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته والا لا تناهي في التعلق والتعلقات جائز ولقائل ان يقول على الجواب الاول لا ندعي ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال الثاني انه عالم بعلم الى آخره النوع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير مجردة خلافا للثانيين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته ولنحرر اولا محل النزاع وليتسر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان ليستا بموجودتين ولا معدومتين وهما معللتان للعلم والقدرة اللذين ليستا بزائدتين على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودتان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا تعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي سلم انها معلومة ومثبتوا الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الذات ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لانا لا نشاهد ذلك في الغائب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا تعلم بط قطعا لان ما لا يتصور في نفسه يمتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص وفيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانواعه امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانواعها وقد تصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من

منها

محل ... [illegible]

على الذين ... [illegible] ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ... [illegible] العالمية والقادرية زائدتان على الذات

صح

من قولنا انه ما شئتم ان الحال لا يعلم في نفسه ولكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله حقا واما
الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم منه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا و
فاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه
قابلا وفاعلا والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه
تعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم
لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل
بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان
واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوما اي علة للممكنات لزم من قيوميته تعقل الكثرة بسبب
تعقل لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي
معقولاته لوازمه متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في ذاته مقومة اياه وجاءت
ايضا كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا ينافي وحدانية
علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له
والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء ولكن لا تأثير
لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه
وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا
وقول بكون الاول تعالى موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته
صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة
وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه ح معلول الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته
وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة
لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود
الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده المطلق
الذي هو من لواحقه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل
ايضا ان تتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول

مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه
الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احديهما
الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح
ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز
ان يكون شرطا لتأثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المذهب المقرر عندهم في الصادر الاول لكن
يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق
الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متغير في ذاته والجزئي من حيث
هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئي المتغير في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير
يلزم التغير في صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم وقادر هذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره
انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها
الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا
الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي مثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد العاقل
بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير
لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت صفة بذاته لكان
ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها
فيكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوفة
بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو مح قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة
والمعلول من ان الواحد قد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه
الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت
بذاته صفة فهي اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء
كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة

وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلام اي العلم
واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت
للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك لمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب
الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه يشارك الصفة في
قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وان كانت
الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تعالى
قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات
القديمة كفر دون القول بالصفة القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر
النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان
النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لانهم
قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اي العلم الى بدن عيسى ع والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون
بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لان ذاته تعالى يشارك
الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم يتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية
التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم
التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث ان كل واحدة من عالمية الله تعالى
وقادريته واجبة والواجب بوجوبه يستغني عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم والقادرية بالقدرة واجيب
بان العالمية انما لا يعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فيعلل والعالمية واجبة
بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية
واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد
علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه يجب ان يكون في ذاته عالم وقادر
محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم
والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة
موجبتين للتعلقات العلمية والاقدارية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج الى
الغير هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم به احتياجا غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصوره فنتكلم عليه

واعلم

واعلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري جل جلاله بيانها ان العالم كما لا يفتقر
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر ايضا في ادراك ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان تتضاعف تلك
الصورة بغيرها بل كما يعلم تلك الصورة فكذلك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مشاركة حج ما يصدر عنه لذاته مع مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر
غير حلولها فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير
تغاير بين ذاته وبين علمه فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين
ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول
فكما ان السببين اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران اي الصادر
الاول وعلمه به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول تعالى والآخر
متقررا فيه وكما ان التغاير في السببين اعتباري كذلك في الاثرين فاذن وجود الصادر الاول
هو نفس علمه تعالى به من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها
انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض
وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون
حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى وما هو موجود
الا وهو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور و
كذلك

لها بحصول صورهم

الوجود على ما هو عليه جملة وتفاصيله فوجود اعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الاعيان
الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجود ما الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك الصور وجود
الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني و
والجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال تعالى وما تسقط من
ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين تعلم ما بين ايديهم وما
خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية
والجزئية قال الثالث في الحيوة اقول المبحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى
حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة
عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب
الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه
الصفة انها لو لم يكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح و
ضعف هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة يعرض انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص
ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان
ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة اقول
المبحث الرابع في ارادته تعالى اتفق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال
الحكماء ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون
نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدورها عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق
المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين
البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى
غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر الارادة بامره تعالى لافعال
غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره
بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون
بعض وتخصيصها بالتقديم والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي

مخصصا

مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور
وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء فلا يخصص مقدورا
دون آخر ووقتا معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص
بعض المقدورات بالحدوث دون البعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة
وايضا من شان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء ومن شان الارادة
الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان
الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث
مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت
او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي فان الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طباعا لها حركة
لذواتها ثم بسببها يتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة
بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت
الحوادث العنصرية كذلك فح لا حاجة لها الى المخصص او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فانه
تعالى عالم بجميع الاشياء ويعلم الواقع والواقع لا يقع ووجود ما علم الله عدمه محال وبالعكس فلا جرم علمه
بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من
المصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة
والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا في الفعل مصلحة
خالية عن المفاسد دعانا ذلك العلم الى الفعل بذلك الفعل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان و
جود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت وكل الحادث ممتنع الوجود
فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات
والاوضاع فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك الحوادث
فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك بسائطها كما
امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس
امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى
المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة

والبعد اعني غيرنا وحينئذ يمكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب
غير ما هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا ينتهي فلا بد
وان ينتهي الى القديم والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بانه
سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد لاجل العلم والا
يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا لانه انما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح
واجبة على القديم وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة على القديم كما سنذكر واحتج المخالف بان
الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على القديم محال بيان
الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي
هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث
على القديم محال واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة القديم منزهة عن الاغراض
بل هي واجبة التعلق بالايجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال فرع اه / اقول
هذا فرع على انه تع مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة ونقول ارادة القديم غير محدثة وقالت المعتزلة
ارادة القديم قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة القديم صفة حادثة تخلقها القديم في
ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت
ارادة القديم محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل فان قيل لقائل ان يقول عليه انكم اثبتم الارادة
لترجيح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير
مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير بتلك الارادة مرجحا لما عداها فلا يلزم التسلسل
ولا شك ان من جوز ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم
يجوزه فلا يلزم التسلسل الثاني ان ارادة القديم لو كانت حادثة فاما ان يكون قائمة بذاتها او قائمة بذات القديم
وكله محال باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان يلزم
اختصاص ذاته تع بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان
نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها
تخصيصا بلا مخصص قوله وكونه لا في محل مفهوم سلبي اشارة الى الجواب دخل مقدر تقريره الدخل
ان ذات القديم لا في محل والارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص ذاته تع بالارادة اولى من غيره

العلم

فيه تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن
سلمنا لكن ان الارادة على تقدير كونها ان يكون قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تع بها تخصيصا
بلا مخصص فلو كان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم فان ذات القديم فاعل
للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فلانه لا يجوز ان
يكون محلا للحوادث لما سبق قال الفصل الثاني اه / اقول الفصل الثاني
في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر والثاني في الكلام الثالث في البقاء
الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس في انه يرى المبحث الاول في السمع والبصر
اتفق المسلمون على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حجة الاسلام والكعبي وابو الحسين
البصري السمع والبصر عبارتان عن العلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا والمعتزلة
والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد ورد في السمعية على انه تع
سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يعارض في السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار
بها بالمعنى القائم عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تع بالآلات الجسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تع لا يكون
بالة جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه
سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرير الدليل انه تع حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها
اتصف بضدها وضدهما نقص فان لم يتصف الباري تع بهما كان ناقصا والنقص على القديم محال قال
المصنف في هذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم
الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حقيقة القديم مخالفة لحقائقنا والمختلفان
لا يجب استواؤهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تع كذلك
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان حياته تعالى وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان
الحياة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته تع غير قابلة لهما وكذلك ههنا سلمنا ان ذاته قابلة
للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات القديم واما الثانية

لا قرار بها

لنا

فلا نم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص فهو لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما وهو ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث بيان الملازمة ان السمع لا يتحقق بدون المسموع والمبصر كذلك الثاني ان ذاته ليست محلا للحوادث لان السمع والبصر حادث قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم باطل لما عرفت ان ذاته يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تقتضيان ان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني ان السمع والبصر تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتاثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لا نم ان السمع والبصر هما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراكه مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال السادس في الكلام اقول البحث السادس في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم واتفقوا على انه تعالى متكلم وثبوت قولهم غير موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء عم ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم فعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فيحتاج لاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا لحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه فاكتف المص والاطناب من ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل قال فروع الاول اقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان

الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى ممتنع فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه احد والاولى ان يثبت ذلك باجماع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله الثالث في البقاء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته ونفى البقاء القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو ممتنع وبان كونه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره بيان الملازمة انه لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقاره واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث لم تكن ذاتا ثم تصير ذاتا ولا في عدم البقاء او عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المط ونوقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المص المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها اكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج الرابع البحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله وراء السبع الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات اخر واثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة وراءها اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال الآية وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج من خص الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة

وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالتحقيق بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق اخرى في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والرد الى الله تعالى

المبحث الخامس في التكوين

الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم والمحدث يستدعي تصور ماهيته وان كان المراد نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي غير القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين يؤثر في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تاثير للقدرة والا في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان تكون تاثير القدرة في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو ممتنع وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور مع القديم فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق والقدرة تنافي هذه الصحة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلام والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ متقاربة في معنى ويتباين بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجودا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل

في الوجود منها وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاءهم انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء ليس بصحيح لان الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا تقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودا بهما والتكوين تقتضيه والقول بازلية التكوين يوهم امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا بمعنى ان الله تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي غير القدرة لجوازه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما الذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى

المبحث السادس

السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين واتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فانك تدرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم لكن حصولها مع الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فدل عليها وجوه الاول ان موسى عليه السلام سال ربه الرؤية فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله حكاية عن موسى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه

جهله وعبثا والحكم بتعول كان سؤال موسى [illegible]

متحركا لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي هو علة العلة فان ما دخل عليه ان يجوز ان يتم به علية العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا ثبت ذلك فاذا الجبل حال ما علق الله به الرؤية باستقراره كان متحركا والاستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون هو حصول الحركة فاذن القدر المذكور في الآية ممتنع لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار غير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله فان استقر مكانه لا صحة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحالة تستلزم الحركة ولا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل على الرؤية لم يتحقق الرؤية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الآلاء وح يكون معناها وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وح يكون المراد ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل ولا يجوز واجيب بان الآية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة سابقة على حال استقرار اهل الجنة

في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها فقر معرفة فقرة

وقطاعه

وقطاعه فاقرة والمعنى تعصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحال سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عذاب الملك اذا تيقن عذابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر اما عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من النعم لما بينا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم محجوبين فيرونه واما الثالث فقوله يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة لما عرفت انه تعالى مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة على المذهب الحق بدليل مر تقف اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والعميق وليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطويل اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي يتالف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما منقسما واما ان يكون قائما باكثر من واحد فقيام العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر يشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن والمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيتحقق رؤيته واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطويل مرئي بل المرئي ما يتالف الجواهر الفردة بعضها مع بعض وانه ليس عرض قائم بالاجزاء المتلاصقة

والاستدلال

النظرة

نعمة ربها

ناظرة

والطول والعرض والعمق

فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية محتاجة الى سبب لان صحة الرؤية عدمية
والعدمي لا يحتاج الى سبب ولئن سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب
كون السبب شيئا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع
سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية
قولكم لان الحدوث عدمي مسلم قوله والعدمي لا يصلح للعلة فممنوع لان العدمي يصلح
ان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان تكون معلولا لامر عدمي
~~جاز ان تكون معلولا لامر عدمي~~ جاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة
لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في
حق الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان
الاثر كما يفتقر في تحققه حصول المقتضي يفتقر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهيته تعالى
او ما هو صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية مما قطعه ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة و
صفة الله لا يصححها اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ وان اشتراكهما في المعنى لكن ماهيته
الحق او ما هو صفة من صفاته ينافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك ايضا

احتج المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل وما بعدها قوله تعالى وهو اللطيف الخبير
والعام ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل
الخبز وافضل الناس واذا كان عدم ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص
على الله تعالى محال ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات
لان قولنا يدركه الابصار يناقض قوله لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين
في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله لا يدركه الابصار
يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم قولنا يدركه بصر واحد او بصران او لا فا بل
بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من
اللحوق والاحاطة انما يمكن في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة اخص من نفي الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان

غيره

اشتراكهما

احتج المعتزلة

فلكو دمعو هر ابلدح وحب لدرلعن منه الآية ايضا مرحاصح

وههنا لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار صح

كذب صح

معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام مفيد للعموم ولا ينافيه
ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه
ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت الباري وادركت الشيء ولا يريدون رؤيتها من
جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح
او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل لنا بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول
احدهما الثاني قوله تعالى لموسى عم لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتأبيد النفي بدليل
قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التأبيد في حق موسى فيلزم نفيها في حق غيره
اولا قائل بالفرق واجيب بالمنع بانا لا نم ان كلمة لن لتأبيد النفي بل لتأكيد النفي بدليل قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قد يقوله ابدا مع هذا لا يستلزم تأبيد النفي لانهم
يتمنونه في الآخرة على ان نفي الرؤية على التأكيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي الآية وجه الاحتجاج انها تدل على
نفي الرؤية وقت الكلام فان الله تعالى نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي ومن وراء حجاب
وارسال رسل وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية
واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول وايجاده فانه
يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فينتفي
الرؤية في غير وقت الكلام اولا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نم نفي الكلام وقت
الرؤية قولهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية
ثم قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة ع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن
السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والزم عليه فقال
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة
ليخبروا ان النبي مرسل او نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد
استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فثبت

التكليم صح

التكليم صح

عليه لا يكون صح

ان طلب الرؤية مترتب عليه العقاب والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يقوى به في رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة الشبهة الرابعة انه تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تعالى في الآخرة حيث قال والذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا اي في الآخرة ودل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى معرض الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والآجال انقطاع الرجاء عن رؤية الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات لا يحصل الا عند حصول شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائزا لرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محلها المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابل وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم غاية الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما يعتبر فيما من شانه ان يكون في جهة وحيز والله منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله اجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل في رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما لم يخلقه الله تعالى في الابصار يقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات فلا يجب الرؤية عند وجود معداتها الثمانية

فانها صح

و عدم غاية البعد صح

انه تعالى لا يقبل لعدم المقابلة والانطباع لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى فانا لا نم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه مقابلة ولا انطباع

الباب الثالث

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعال العباد والثالث انه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان افعاله لا يعلل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل يقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فالله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة يوجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي المقدور الممكن بلا مرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وح ان امتنع ترك الفعل من العبد لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا واجيب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام

وذكر فيه ستة مسائل الاولى في افعال العباد صح

العباد صح

الجبائي صح

عند الارادة صح

في ابطال قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين البصري لو كان العبد موجدا لفعله باختياره
كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى واللازم
القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء ليس
حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي
مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون
العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وبعدد احياز السكنات واللازم باطل فان الفاعل
للحركات البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له
بالسكون ولا بالاحياز فان قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد فلا يلزم نفي عالمية الله تعالى
لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل بالاحكام والاتقان والفعل والاختيار نعم الايجاد مع
القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات العادية ونحوها مع ان العبد
يكون لنا علم بها على سبيل الاجمال اجيب بان الجزئيات المتفصلة الحاصلة بالفعل العادي
من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي
مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن
لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي على
ذكره الثالث لو اختار العبد وفرضنا مراد الله تعالى بان اراد العبد تسكين جسم واراد الله
تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين
او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اتم من
قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى فعل المقدور معينا وتام في الاستقلال بالتكلم بالتاثير
في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحده حقيقته لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان
بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية وانما التفاوت في امور خارجة عن
هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فيكل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند
اجتماع القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور
بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر
قادر آخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليس كذلك
وايضا الضعيف ربما يقدر على الاستقلال بقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من

على فعله

ذلك الفعل ولو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في امتناع
كون الاله اكثر من واحد وهناك بحث لان الالهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت
وههنا لا مساواة قال احتجوا بالمعقول والمنقول اقول احتجت المعتزلة على افعال العبد
باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا
من الفعل والترك لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل
لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام
لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية
داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله وقوعه
وجب وقوعه وان علم لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف واما الثاني
وهو المنقول فمن وجوه الاول الآيات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها
بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله
فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن
شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وعورض المنقول بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى
نحو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت رهينة وقوله تعالى اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تعالى
لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم
تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا الآية
وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى
كيف تكفرون بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب
والعذاب والذم انما هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة
وقال الله تعالى واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلة تثبت للعبد قبل وجوده

اما وليت للسعادة والاعمال السيئات علامات للاعمال الشقاوة و ترتب الثواب على الاعمال الصالحات صح

بينا من قوله عليه الصلاة والسلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الافعال معدات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عم انى كنت من الظالمين وعن موسى عم رب انى ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء وبقوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد وهي الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فكقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فكقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان تكون افعال العباد ليست افعال الله تعالى لان افعال العباد متصفة مختلفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون افعال العباد مخلوقة الله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الآيات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الفعل ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا تكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق و تكون متصفة بالنسبة الينا لقصور ملكنا وقصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارى تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذى يدل عليه الآيتان فمن القرآن وخلق السموات اذ الكلام في القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت

واعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله من الافعال الاختيارية وبين ما نجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور

ايضاح

كالاجسام

بان

سواء

واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وذادهم الى منعهم و طردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء اي منشئه عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين امرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله تعالى فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق الله تعالى فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدى المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي او الشرك بالله تعالى وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الافعال لا بان تكون القدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه ثم يتبع الفعل ايهما فان جميع المخلوقات خلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا تكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان تكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف وترك المناظرة فيه وتفويض علمه الى الله تعالى المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والمعصية والطاعة والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد وقوعه وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت اولا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله يريده واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما حصل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشرك والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجد بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون مريدا لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه خالق لافعال العباد

وهو ممنوع عندهم ايضا انه تع علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود
الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تع جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا
لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا وللقايل ان يقول وجود الايمان ليس
بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه فيجوز ان يتعلق ارادته تع بالايمان
من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية ولا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة
من وجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول
الامر ملزوم للارادة ومساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة
والارادة شرط لا ينفك عنه وايا ما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مامورا
به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب
الرضاء به واللازم بط لان الرضاء بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر ح
مراد الله تع ومراد الله قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فان كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصلا مراد الله تع
فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة
ولو كان الكفر مرادا لكان الله تع راضيا به واللازم بط واجيب عن الاول بان
الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك
كما هو المختار فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتواعد بعقاب السيد على
ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد وطلب السيد تمهيد عذره
بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور
لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد المامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان
تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد
المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه فقيل
والاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات
كلها واللازم بط اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في

وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه واذا لم يوجد
الشيء لم يخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة بالشيء
فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة
بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به
لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تع ان يموت على كفره
مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اوله المعتزلة على القول بان الامر هو
الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكره ولكن لا يريد الا ما احبه فالسيد
يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب
نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد
فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبا للمامور به مستلزما للعقاب وللمعتزلة ان يقولوا
لا نم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت
قلنا بل الارادة تغير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرطه هي الثانية ولا يلزم من
كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد
وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس قضاء بل هو مقضي
والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وللقايل ان يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء
دون المقضي ليس بمستقيم فان القايل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات
الله تع بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر
من حيث انه مقتضى الحكمة ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير
الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد وقيل للقايل ان يقول الطاعة موافقة الارادة
الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروطة بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية
وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كما مر المختار وعن الرابع ان الرضا
من الله تع ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تع هو ارادة الثواب على العباد
او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك الاعتراض
عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تع الامور الممكنة

ليكرهه
فلنا الارادة اما ان تكون الصفة المخصصة للفعل او المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت
من حيث هو قضاء الله تع طاعة والرضا بالكفر من حيث
الفعل

يجوز

في الوجود منها امور ان سرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تشتمل على الامور بالقوة وهي الخير المحض في النصف وله في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقيها بما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفعل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان يكون تؤذي وتولم ما يتفق بها مصادمته من اجسام حيوانية ويكون بحيث يعرض منها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجوده وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض الالهي مبدا فيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا من شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء في عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا يغني غناءها ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض

المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح

المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح هو الحكم بالحسن والقبح هو الحكم بالقبح ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله تعالى فلاتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال اما بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة

القبح

القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من الله كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبيح ما يستقل العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او يستقل العقل بدركه استدلالا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع والآية تدل على ان هذين النوعين يستقل العقل بدركهما انه يحكم بهما الملحدون اي المعترفون بالنبوة والمتمسك بدين نبي وغيرهم كالبراهمة ومن الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل هو موقوف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب وعقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبيح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبيح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب وهذا العقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا

المسألة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء لان الوجوب حكم شرعي والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم

عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لانه
ما يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم
للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب ولا يتم
الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون التقريب ممكن الوجود في نفسه
والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون قادرا على ايجاده عند ارتفاع التقريب فيمكنه ابتداء
من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا وهو يقع مستحق مقرون بالتعظيم والاجلال

فهو واجب على الله تعالى جزاء عن التكليف والطاعات فيقول لله تعالى من النعم السابقة والاعمال
لا يكافي النعم السابقة فكيف يكون بعضه مكافاة واما العقاب في الكبائر قبل التوبة فهو
واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فيقول العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه
ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما في الشاهد واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح
لعباده عند معتزلة بغداد فيقول لا اصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في
الدارين واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح
القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه
لا قبح بالنسبة الى الله تعالى

الخامسة

المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى
لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل
واحتج المعتزلة المص على ان افعاله لا تعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان
ناقصا لذاته مستكملا بغيره والازم باطل بيان الملازمة ان كل من كان يفعل
لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه
تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها ان استويا بالنسبة الى الله تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع
الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بان يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال
بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يفرض
يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غايات
عبث والعبث على الله تعالى محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو
غرض الا بذلك التوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد

وهو مقدور الله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة
بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث حاصلا
في قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع
ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين
في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين وان لم يكن لغرض
لزم عن الغرض وان كان لغرض وان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض
الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا واذا وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد
الكلام فيه فيلزم التسلسل والتنزه عن الغرض اتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية
مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان
المراد من العبث ان يكون هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا
بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره
اولا ثم تعريفه ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي
الى ذلك الفعل والا يلزم ترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون الحكم بالقصاص مثلا ورد
من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما
ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع بحكم فيه على وجه يوافق الغرض
ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما
لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى آخر الا بتحريكه وهو الغرض
من تحريكه وبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه
واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف بقبح وكثير من
الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غاياتهم لا يسال
عما يفعل لم وكيف

السادسة

المسئلة السادسة قالت المعتزلة من التكليف
التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح
في افعاله والوجوب على الله تعالى وهي امور باطلة عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نم
ان التفضيل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة
فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة

الشهادة اعظم واحسن المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في افعاله لما مر من ان
الكل بخلقه تعالى وارادته فيصح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق
ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض
له لتعاليه عن ان يكون له غرض ويستحيل ان ذلك الغرض لغيره لان الله تعالى قادر على
تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه يكون بتوسيط التكليف عبثا واجيب
عنهما بانه مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكانت
علته تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة
واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق
بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرقا بين السعداء
الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يسال عما يفعل وله ان يحكم
على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه بسال ولا يسال عنه كما قال الله تعالى لا يسال عما يفعل
وهم يسالون لما فرغ من الكتاب
الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة
ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة
الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي
الثاني في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الرابع في عصمة الانبياء
عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول
في احتياج الانسان الى النبي جم النبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض
ويكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصله الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول
والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر فيقول نبأ وانبأ ونبأ اي اخبر فالنبي
من انبا عن الله سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب
الا ويقول تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوها في الذرية
والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف فلا يهمزون في غيرها من الاحرف
ويخالفون العرب في ذلك في انهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي نباء قال
الشاعر يا خاتم النباء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا وجمع ايضا على انبياء

لان الهمزة لما ابدل والتزم الابدال جمع الى ما يجمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد ونبا نبا
نباء من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وبهذا المعنى ارادوا الاعرابي بقوله يا نبي الله اي
الخارج من المكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل النبي هو الطريق ومنه قال للرسل عن الله تعالى انبياء
لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة واما في الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص
ثلث الاول ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي ويعلم من غير
سابقة كسب وتعليم الثانية كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل
الثالثة ان يشاهد الملائكة على صورة متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي ورد اوله هذا بانهم ان ارادوا
بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا
به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة النبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات
من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع ولا اختلاف في نفسها بالصفاء
والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون بالاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة
ثانية لا يكون مختصة بالنبي فانهم يعترفون ايضا ان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه
خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يسمون غير الجواهر المجردة العاقلة وهي غير مرئية عندهم
وفي هذا الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم يجر العادة به من
غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض ليس لغير النبي واما قولهم النفوس
البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم
ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة
مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهوبة من الله تعالى ونعمة منه
على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا واما بيان احتياج
الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فبان يقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بنفسه بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات
الى ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبعا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة فان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه
لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة الآخر من بني جنسه ومعاوضة ومعارضة يجريان بينهما فيما يحتاجان اليه مما يتوقف عليه
انتظم

صلاح الشخص او النوع بحيث يندرج هذا الذاك ويحرز ذلك لهذا ويحيط واحد الآخر والآخر يحفظ الاول ماله وعلى هذا فيكسي سائر الامور فتتم امور معاشهم كل من هي نوعه باجتماع ومعاوضة ومعارضة فاذن الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعارضة والمعاضدة لا يتم ولا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على من زاحمه ويحب الخيرات والسعادات لنفسه فان الخير محبوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لو اختص بها واحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوه شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى ويقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلاف لا يندفع الا اذا اجتمعوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات الغير المنحصرة فلا بد من قانون كلي هو الشرع يحفظه والشرع لا بد له من شارع يعرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتبعوا الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات اي علامات تدل على انه من عند ربهم وتحث على اجابته وتصديق في مقالته وهي امور ظاهرة ومعجزات باهرة ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم والحكار مع القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة والمنتقم ممن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يعلمهم شيئا من معرفة الله يعوق معرفة انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا ينقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا اشياء من هذا الجنس فانه يعظم عليهم التعقل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ويثبت من المعرفة فلا يكون يقينا فلا يكون ثابتا فينبغي معها سبب حافظ للمعرفة وهو الله كار الجامع للتكرار وما يشتمل عليهما انما

يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذا ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد ثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وآلائه والى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في الامور الثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المنتهية للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والعوارض الحسية لئلا تلاحظ الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا به فيما هم مولون به وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا يبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

الثاني في امكان المعجزات

المبحث الثاني في امكان المعجزات

والمعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليمتاز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليمتاز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته في الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته فكانه تاسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم معارض ليمتاز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت من غير معتاد مع حفظ الحيوة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه فقد يهبط من الهيآت السابقة الى النفس هيآت الى قوى بدنية كما يصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس فان كثيرا ما يبتدئ عوض في النفس فيه ملكة ما ممليه فيتعدى العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست شيئا من اعضائك شيئا وتخيلت او اشتهيت او

غضب الغت العلاقة التي هي بين النفس وبين من الغزوع ميلة في النفس حتى تفعل بالتكرار
اذعانا بل عادة وخلقا يتمكن من النفس بمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى
البدن انجذبت خلف النفس في مهامها التي تنزع اليها جاذبت النفس الى من القوى
او لم تجتمع فاذا اشتد جذب النفس من القوى اشتد انجذاب من القوى فاشتد
اشتغال هذه القوى على جهة المولي عنها فالامساك عن القوة من غير معاودة فلانجذاب النفس
الى عالم القدس في استماعها القوى البدنية وتوقفت له فعال الطبيعة المنسوبة الى قوى
النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كان المريض لما اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد والمحمودة قليلة التحلل
غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع عن صاحبه الغذاء
مدة لو انقطع الغذاء مثل من الانقطاع عن مصاحبه في غير من الحال بل في عشر مدته هلك وهو
مع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الا
اقل مما يقع في حال المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعري عن التحليل لاجل الحرارة ولئن
لم يكن التحليل بتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المريض ما هو مضاد مسقط للقوة ولا وجود له
في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن
تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض
المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من حال
حركات البدن وذلك نعم المعين فللمتوجه الى جناب القدس اولى بالحفاظ قوة مثاله
الاتيان بغير المعتاد ان بحر عن العبث بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان
قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع
على الغيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم
فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب
حال النوم للناظر نفسه والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمة التصديق اللهم الا ان يكون المنحى
فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه

كلي

وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار فانها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة
غير منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك علاقة كنفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي
باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا
مثبتة كلية وفي عالم النفساني نقشين احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت والقول بالذات والتابع بالالة وللنفس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم
بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا تستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض
الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن
الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فكان لا ترى
ولا تسمع واذا تجرد الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن الباطن واذا انجذب الحس الباطن
الى الظاهر اماله ذلك الانجذاب العقل الى الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر
الى العقل فيها كثيرا الى الله وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر
فيما يدرك بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتخلي عن افعالها التي لها بالاستبداد
اي العقل واذا استعملت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة
ايضا ولم تتادى عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن
النقش فيه صار في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورته
الناقش في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطرة النازلة
خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت
مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقائها مع
بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من حصول
المحسوس وحاذى ما انعكس الصورة الحاصلة في الحس المشترك من السبب الداخل اي
المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي قد يشاهدون
صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب
باطن وهو القوة المتخيلة المصورة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس
التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة العاملة لما نقشها الى الحس المشترك وقد ينتقش فيه
من الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم ان الصور التي تتعلق بها افعال ما هي القوتين فان
المتخيلة

الحالة

الحاصلة

اذا احدث في التعرف فيها ارتسم ما يتعلق بتعرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت
الصور ايضا تنتقش في معدن التخيل والوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجري
بين المرايا المتقابلة والعارض عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي خارجي يشغل
الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن كان
الحس الخارج يسلب الحس المشترك من المتخيلة ويغصبه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن
يضبط التخيل عن الاعتمال اي العمل مع اضطرابات متصرفا فيه بما يعنيه من الامور المعقولة
او الموهومة فيشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة
من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد
الشاغلين الحس الخارج او العقل الباطن او الوهم الباطن وبقي شاغل واحد فربما يعجز
الشاغل الآخر عن الضبط فيرجع المتخيلة الى معتادها فتتسلط على الحس المشترك فتلوح الصور
في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل النفس
في النوم بما ينجذب الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الا(خرى) من
وجهين احدهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل خدمت في شانها لتشايعها الطبيعة واشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن منجذبة طبعا نحو الطبيعة
والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى
تدبير البدن بما عدله الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مستقلة
بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس
المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة
فاذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض و
شغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يبعد ان تكون الصور المتخيلة منتقشة
في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة
القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة

المعينة على الحالة المطلوبة بالرياضة وتعرفها في مناسبتها لها واقبالها عليها بما تؤديها اليها اقوى واذا
قلت الشواغل الحسية بقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل
الى جناب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي وتادى اثره الى عالم التخيل واستقر في الحس
المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس
ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة
التخيل واذا وهن التخيل شرع الى سكون وفراغ ما فتحدث النفس الى الجانب الاعلى بسهولة وان ورد
على النفس نقش انبعث التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما لمنبه من هذا الوارد
بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل شرع الى مثل هذا المنبه واما لاستخدام
النفس الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند ورود هذه السوانح فلو قبل التخيل الوارد في
حال تباعد الشواغل عن النفس نقش في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع
للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر
فوقف هناك كقوله عم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق
في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته وترتسم ما انتقش فيه منه
لا سيما والنفس الناطقة تقاوم غير عارفة مثل ما قد يفعله الوهم في المرضى و[illegible] الممرورين
وهذا اولى لانه ربما تفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف
الضعيف وتفعل في الاولياء والانبياء نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحرى
بالوجود من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط
ومنه ما يكون باسماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال هو في الالهة او باسماع كلام تحصل
النظم من مشاهد مخاطبه ويشبه ان يكون الوحي في نزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون من جل
احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان
القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء
الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما يتعلق به وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم
نعلمها نحن والمتخيلة تزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان تضبط وهذا الضبط اما بقوة النفس
المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وغلبت التخيل [illegible] ان يتجاوز الى غيره واما
لشدة جلاء الصور المرتسمة في الخيال حتى تكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فانه صارف

للتخيل عن الالتفات بمقاومتها الا عن الترائي قداما وورا كما ينفعل ذلك عند مشاهدة حالة غريبة تستغرقها في الذهن

من والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتد ادراكها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة فان

الاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذاكرة ولا يبقى له

اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا

فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس قد تلقته

نامة شديدة القلب فترسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس لها متعة فترسم في الذكر ارتساما

قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض كل من المراتب في منام الا دفعة بل في جميع ما يتفق

في افكارك وانت يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك

مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالفكر وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذي انتقلت اليه منتقلا عنه وكذلك

الى آخره وربما اقتنص ما اصله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتنصه بضرب من الحيل والتأمل

فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او

وحيا خالصا او حكما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج

الى احدهما وذلك يحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور

الخارقة للعادة ان يفعل الانسان ما لا يفي بوقوعه امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او يمنع عن حلال اصابه

وشانه وذلك بان يسلط الله تعالى على مادة الكائنات فتنصرف النفس فيها كما ينصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس

الناطقة ليست منطبعة في البدن بل مجردة عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف

فليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة تتجاوز بها تصرفها عن بدنها الى سائر الاجسام فيكون تلك

النفس لغاية قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة بالذات

لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال

سيما ما يناسب مزاجها الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على راي الحكماء واما على راينا فالله تعالى

قادر على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب

الثالث في نبوة نبينا عم

المبحث الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم محمد رسول الله خلافا

لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة

وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لسلسلة وجوه احدها

انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن فلم يثبت بوجه فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه

تحدى به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا

على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ولم يقدروا على معارضته مع توافر دواعيهم على معارضته

لاظهار فصاحتهم وبلاغتهم والزامه عليه السلام واسكاته مع توافر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل

على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تعالى

الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي

فرض عليك القرآن لرادك الى معاد قيل والمخاطب هو النبي عم واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده لانه يتصرف

في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان

المراد بقوم اولي باس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة لتقاتلوهم

او يسلمون وعند بعضهم وعند بعضهم اهل فارس وقد دعا المخلفين من الاعراب الى اهل فارس لتقاتلوهم

او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين

من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك

الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين امنوا الصحابة

بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله

وعده لهم وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان مدة خلافة الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي

رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة

الباغية وقد قتله يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله عم حين اسر في اسارى بدر وطلب

النبي عم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء فقال عم اين المال الذي

وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس

ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عم عن موت النجاشي

روى ابو هريرة رضه انه عم نعى الى الناس موت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج

بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات ثم ظهر بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره عم عما حدث من

الفتن والعلامات اي اشراط الساعة بعده كما سيعدله روى ابو بكرة ان النبي عم قال ينزل ناس من امتي بغائط

يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان

آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة

ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم

وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذكر البصرة هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق
اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكر النبي عم وكاخباره عن نار بصرى وهي مدينة بالشام حماها الله عن الآفات
فان النبي عم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر عم
فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت اعناقها ثمة
بحيث رؤيت من بصرى هذا اخبار عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات
في الامور الماضية مما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث
لم يمكن احد من التخطئة وثالثها انه عم مع هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله وصفاته
واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسات
المدن نعته من غير تعلم وممارسة فانه عم لما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل
العلم وما سافر سفرا الى اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له
فيها مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر
روى انس انه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا
الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه عم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
وكنبوع الماء من اصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في
الركوة فوضع عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كالعيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم
كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا وكحنين الخشب قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع
نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عم صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت
ان تنشق فنزل النبي عم فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت
وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة اشياء رايتهن من رسول الله عم
بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي عم فقال اين
صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة
غيره فقال عم اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي
صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت
شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله عم فاخذ رسول الله الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال

رسول الله صلى الله عم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت
من اخبرك قال اخبرتني هذه من يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلا يضره وان كان
غير نبي استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب
دلايل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك منها متواتر لان مجموعه الرواة بلغوا حد التواتر
والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول الله هذا الملك اليكم وطالبوه بالحجة فقال
الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مكانك ففعل الملك اي قام الملك
من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه وكذا ههنا الثاني من الوجوه الدالة على نبوته جميع
سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالشرع
وهذا لم يمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة
عليه شاملة عرض قريش المال والرياسة والنكاح من رغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه عنه
وكسخاوته في الغاية يعني غايته الله به ولا ينبسط بها كل البسط وكشجاعته عم الى حد لم يفر قط من احد
وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد البأس اتقى به الناس وكالفصاحة
التي ابكمت مصاقع الخطباء وافحمت العرب العرباء خطيب مصقع اي بليغ وكالسعي على الدعوة
مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال عم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فصبر عليها من غير فتور في
العزم كما صبر اولو العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا تكون الا للانبياء فان كل
واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه
طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء
المتقدمين في كتبهم عن نبوته بلفظ يحتمل (?) اوله نبوته عم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب
دلايل النبوة   وقالت البراهمة   قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه
بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان
وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل فهو مردود سواء
ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فحسن عند الحاجة اي
الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقول ان ما احتاج اليه الانسان ولم يظهر قبحه حسن
وان ما استغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا

فاذا في الفعل مندوحة عن النبي عم تعالى ولي في هذا الامر مندوحة اى سعة ويقال ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص
فوائد البعث على التفصيل فقال لبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تعاضد الحجة بان يؤكد فيما دل
عليه العقل بالاستقلال لينقطع عنه عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فتبين انه تعالى بعث الرسل لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجوه
ثلثة احدها ان يقولوا ان الله تعالى انما خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين ان العبادة التي
يريدها منا ماهي وكيف هي وان وجب حصول الطاعة في العقل لكن تعيينها غير معلوم لنا فبعث
الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان
يقولوا انك ركبتنا تركيبا سهوا وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا
بالتنبيه اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وشهواتنا
كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن
الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا ولا سيما نعلم
ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا لا يستحق
الثواب لا سيما وقد كنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن
والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد البعث اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعث ان يحيط
اى يزيل الشبهة التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا
يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر
والكلام الموقوف على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف فيه العقل ولم يستقل
بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه العجوز والى وجه الامة الحسناء فان العقل يتوقف في حسنه
وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها
ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكورة للعبودية المكررة لاستحفاظ التذكر
في الاوقات المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المتعلقة بحفظ النوع فان الانسان
مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي الى التقابل فلا بد من عدل مقيم بحفظ النوع
بحفظ شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي المبني على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الخفية

النافعه

النافعة المكملة لامور المعاش قال الله تعالى في حق داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى
لنوح عم واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري
مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعث الانبياء
لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تفي
بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة معرفة طبائعها و
منافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبائع درجات
الافلاك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تتعذر فيها المتكررة والاعمال البشرية
كيف تفي بادوار الكواكب والثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل منها نادر والاسرار
الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب
عليهم ايضا لا لكل مستعد الى منتهى كمالاته كما له الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب
عقولهم   قالت اليهود الخ .   قالت اليهود لو كان محمد نبيا لكان كل ما اخبر به صدق
واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عم منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى
لما شرع شريعة موسى عم فلا يخ اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط
فنسخها او لا يكون قد بين انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان
من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا او النقل المتواتر
لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى وانتهاء
شرع عيسى عند مبعث محمد عم معلوما للناس بالضرورة وان يكون ذلك المتواترات
وان يكون ذلك من اقوى الدلائل لعيسى عم ومحمد عم من الله تعالى على دعواهما فلما لم يكن الامر
كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان كان قد بين في شرع موسى عم
انه ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان ينص الله تعالى على
التابيد مع ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان على كلامه ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو   ووعده
جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى عم انه ثابت ابدا مع انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع
محمد عم ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام
شرع موسى بل بين في شرع موسى عم انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عم
ولم يجب التكرر واما ما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي

الا الوجوب من واحد لكن معلوم ان شرع موسى عم لم يكن كذلك فان التكاليف كانت
متوجهة بشرع موسى عم على الناس الى زمان عيسى عم بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول
والثالث تعين صحة الثاني ولا يلزم امتناع النسخ اجاب المصنف ره بان الله تع قد بين في شرع
موسى ما يشعر بتأبيد احكامها ولم يتبين مقدار الوقت ولم ينقل تواترا لعدم توفر الدواعي على نقله الدعوى
كما توفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل لا يلزم منه توفرها
على نقل الاصل كيفيته او كان قد بين في شرع موسى عم ما دل على دوامه ظاهرا لا قطعا
ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا

المبحث الرابع

المبحث الرابع في عصمة الانبياء عم اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد
الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء عم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر
فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء عم لكن جوزوا
اظهار الكفر تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء النفس
في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام
حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جوز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور
الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من
الانبياء عم فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا
الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر سهوا لا عمدا
لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تع فاتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب
والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب فان الملازمة
ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان
عذابه اشد كما اوعد نساء النبي عم بقوله تع يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الحر على حد العبد بنصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر
او ذنب لكانوا من حزب الشياطين لانهم ح يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان
من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
وبطل بالاجماع ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل
شهادتهم لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل والا لكانوا ادنى حالا من العدول

وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر والذنب منكر
وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمه وايذاء النبي عم حرام لقوله تع ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لا يعزلوا عن النبوة لان المذنب
ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد الامامة
لا النبوة يدل على ذلك صدر الآية حيث خاطب ابراهيم بقوله تع اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي لانا نقول عهد الامامة في الآية عهد النبوة لان الله تع جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله جاعلك
للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبي اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين
واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء بوجه فقد عارضوا الدلايل الدالة على عدم جواز
صدور الذنب عن الانبياء عم بوجوه منها قوله تع لنبيه عم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تع
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الايتين يدلان على جواز صدور الذنب من النبي عم
اما الآية الاولى فلان العفو انما يكون بعد تحقق الذنب واما الثانية فلان المغفرة بعد تحقق الذنب
واما الثالثة صريح في صدور الذنب اجاب المص بان هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين
الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة
من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور ان تكون
جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان تكون جميع العبادات في محل العفو
والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مفسدة ومنها واقعة آدم عم
فان قوله تع وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق واجاب المص
بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لآدم ح امة ولا يوصف بنبي الا اذا كان له امة ولقوله تع ثم اجتباه ربه
فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومن اعتذر عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه اراد به وعصى اولاد
آدم كما في قوله تع واسأل القرية والذي يؤكد هذا قوله تع في قصة آدم وحواء فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء
فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة
وزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تع ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما واعترض
عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ومع هذا التذكر يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكر غير وقت النسيان
والا فلا وجه لقوله تع فنسي وايضا عاتبه الله تع على ذلك في قوله تع الم انهكما عن تلكما الشجرة وآدم وحواء

اعترافا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فعفى الله تعالى عنهما فقال تعالى فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها ما زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما تكون اشارة الى الشخص فقد تكون اشارة الى النوع لقوله صلعم هذا لا يقبل الله الصلوة ونظائره

وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل غيره وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنها قول ابراهيم عم فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق اجاب بان قول هذا ربي على سبيل الفرض فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم عم على جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من ماهر النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من ماهر النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والوقوف على صنعته والنظر من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقيم حاله او عن سقم سيقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاشتغاله بالقتل ان اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المراة جبلي ليس نقصا في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختياري ومنها جعل يوسف سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب عنه بان ذلك بموافقة اخيه ليعيش عنده فلا يكون خيانة ولا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل منه ذنب اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امراة اخيه اوريا كما حكاه الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا

اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم يثبت صحتها على ما ذكر بل تحتمل غيره هذا حال عصمة حال الانبياء بعد الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على الذنب لئلا يرد القول عن النبي لسقوطه بالكلية وجوزوا صدور العصمة منه على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الكذب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها

تنبيه

لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت حالة راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا حصلت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فتصير تلك الهيئة راسخة وتتاكد تلك الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو اولى لم يتركوا مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليهم مما يؤكد تلك الملكة وقيل كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا يصح تكليفه ويبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الآية الاولى تدل على ان النبي عم مثل الامة في جواز صدور المعصية منه والآية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع

الخامس في تفضيل الانبياء عم

المبحث الخامس في تفضيل الانبياء عم على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر المتكلمين والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه امر الملائكة بالسجود لآدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ولا يجوز ان المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلولم يكن

لا شك ان م

آدم افضل من الملائكة لما امرهم الله تعالى بالسجود له لان الله حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملائكة لان طاعة البشر مع الموانع من
الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكليف البشر تكاليف مستنبطة
بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة لها لا مستنبطة بالاجتهاد واذا
كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من
الآيتين فبقي معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون
الانبياء افضل من الملائكة واحتج الآخرون اي القائلون بان الملائكة العلوية افضل من
الانبياء بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا
السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى
وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير اب اعتقدوا انه ابن الله تعالى وليس بعبد الله
استبعادا لان يكون العبد يولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله بسبب
انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان
الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه افضل الثاني
اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه
نظر
فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث
قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادتي استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي
ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من
البشر الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته
الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي لا كراهة ان تكونا ملكين سياق
الآية الاولى ليدل على ان الملك افضل بل يدل على ان الملك لا يسمع الوحي والنبي يسمع الوحي بدليل قوله تعالى
ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل والآية الثانية يدل على ان تفضيل الملك على

آدم وقت مخاطبة ابليس ولم يدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي عليه السلام
والمرسل اليه ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والمرسل افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل
من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم في ما يعلمه لا في غيره وايضا يعلمه ويبلغ قبل
تعلمه والعكس على النبي عليه السلام بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا
الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم
ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس ان الملائكة ارواح
مبراة عن الرذائل والآفات البشرية والعلية مطهرة عن الشهوات والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق
الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من تحريك السماء والزلازل لقوته سابقة
على الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله
ع
يسبحون الليل والنهار لا يفترون السادس في الكرامات ~~البحث السادس في الكرامات~~
الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق
منا لنا ان الكرامات لو لم يكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل كقصة آصف
فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان
يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة
للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا
المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من
يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ اوى
في كهفهم ه
الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم في
الكهف سنين عددا الآية وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان
الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تمييز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور
خوارق العادات منهم والا لما شاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا
عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نسلم انه يلتبس
النبي بالمتنبي بل يمتاز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فان اظهار الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى
علمنا صدقه الباب الثالث لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الثاني
في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجسام الثالث في
الجنة

في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في
اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة
المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة
لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من
لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن
وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك
الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي
امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز
المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه
لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا و
ممكن من حيث كونه ممكنا مقصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين
والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن
اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية
بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف
ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو
اقبل للعدم للوجود واليه اشار بقوله ٢ وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع
بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان
بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض
ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود اليه لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة
العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير
وجود ما لم يكن معادا لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية
الى ما يماثل الصور التي في الاذهان وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم
بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت

الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان
العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا
هف فالحاصل ان القول بامكان العود باطل الثاني لو امكن عود اعادة المعدوم لامكن ان
يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعه لا
يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى
فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدا معه حال عوده فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيهما الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن عود الوقت المبتدا
فيها وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن
الاول بان قولكم لا الحكم عليه بامكان العود حكم متناقض تقرير هذا الجواب بتقرير ابسط ان يقال
قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول
فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان
لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المط ونقض
هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا نم من صحة هذا
صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الحكم
الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه
بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم
عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كهي فيلزم
امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا
الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع و
الحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف والقول بان المعدوم حال
العدم له هوية ثابتة وكلاهما بط فالقول بامتناع العود بط اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة
اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز
ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه
بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته وامكان
العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العدم لاجل عدم هويته الثابتة

يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما بط فالقول بامكان العود صح

لا ثبوت له

يصح

والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه انما هو باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا تصله العقل قال المص وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل للممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للموجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كون ذلك المعدوم فان عدم الرؤية لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والاولى وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوعه حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبدا والمعاد ولئن سلم وقوع مثله يجوز ان يفرق بينهما بعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يكن بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا يلزم كونه مبتدا فان كون الشيء مبتدا امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدا ومعادا معا بل يكون معادا فقبل العدم كان مبتدا ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدا ومعادا باعتبارين

البحث الثاني في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطبق الحكماء المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء عم الذين سبقوا نبينا محمدا عم فالظاهر من كلام امتهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عم الذين جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الآية وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى

ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز اكثر من ان يحصى واكثرها لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى اءذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها ونقول انها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فان الامكان انما يثبت بالنظر الى الفاعل والقابل اما بالنظر الى القابل فلان الاجزاء المتبث قابلة للجمع والحيوة والا اي لو لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم يتصف بالجمع والحيوة قبل الموت واللازم بط واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم بالجملة باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء واتحاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عم كان يثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء آيات المعاد الجسماني اكثر من ان تحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء البدن الماكول جزءا من بدن الآكل فالماكول جزءا اما ان يعاد في الآكل او في الماكول او لا يكون فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يكون جزء بدن الآخر وجعله جزء البدن منهما معا محال فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثاني اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهي بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد بذلك الاستقراء والثالث ايضا بط لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا عبثا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التي هي للانسان لا المبدل ولا الشكل الذي يتعقل عنه الشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الحافظ لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول منه فضل للآكل فرد الى الماكول منه اولا فلا يعاد في الآكل المغتذي واجيب عن الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسال عما يفعل

وان سلم ان فعله يستدعي عوضا فيجوز ان يكون العوض من البعث الالذاذ قوله لانه في الوجود ثم ما تقرر
في باب اللذة والالم ولانم ان كل ما يحصل لنا فهو دفع الم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن
سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للذائذ الدنياوية في
الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للالم بل يكون لذات خالصة غير مشابهة
دفع الالم تنبيه نبيه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء
بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لانم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج
عن حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان التي في الآية
بمعنى المستقبل فمعنى الآية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء
هالك اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود بالنظر الى الله تعالى موجود ولا احتياج الى صرفها عن ظاهرها
المبحث الثالث في الجنة والنار قال في الجنة
الثالث في الجنة قيل الجنة و
النار اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم ~~او في عالم آخر~~ فاما ان يكونا في عالم
الافلاك او في عالم العناصر والاول باطل لان الافلاك لا تنخرق ولا تخالطها شيء من الفاسدات وكونها في الافلاك
يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي فيها النيران يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام
الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان يكون في عالم العناصر يقتضي ان يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم
آخر فهو باطل لان هذا العالم كري لان الافلاك لا يمكن بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر
كان كريا فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الآخر لو حصل فيه الجنة والنار يحصل
فيها العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها ومقتضية لحركة اليها وكانت
ساكنة في احياز ذلك العالم طبعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال او كانت ساكنة في احياز
ذلك العالم قسرا دائما وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك
كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى
في السماء السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الذي من عند المتقدمين
قوله الافلاك لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين
قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لانم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا
العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه

الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ او يكون الحشر في عالم آخر قوله الكرة
الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لانم بساطة كل محيط فلا يلزم استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة
كرية الشكل حتى بينهما خلاء فلا يلزم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونها في عالم آخر مبني على بساطة كل
محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل من المقدمات ثم وان سلم ان جميع هذه المقدمات
ثم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كرتين مركوزتين في ثخن
كرة عظيمة منها فلا يحصل بينهما خلاء ولانم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا
العالم في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا الا في تمام الماهية ممنوع لامكان
الاختلاف في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون
نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة للمحيط فلك تحت ذلك كنار عالمنا هذا وكذلك القول في سائر
العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم فرع هذا فرع على
جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن وذهب
الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف
الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة والنار بلفظ الماضي
والماضي يدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال احتجوا لو كانت مخلوقة
الآن لكان عرضها السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانه
انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض او لو وقعت في
غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يمكن عرضها عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما انما يكون بعد فناء
السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات
والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السماء والارض ولانه يمتنع ان يكون عرضها عين
عرض الجنة فيجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضها مثل عرض السموات والارض وفيه الجنة
وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي
ان النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبره تعالى ولنا ايضا ان اسكان
الله تعالى آدم عليه السلام في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد النهي عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة
الآن وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة
فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة مما سواه الله تعالى فينعدم فلا تكو
ن

دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم اى ما يوكل الجنة دائم واذا كان ما يوكل الجنة دائما
يكون وجود الجنة دائما اذ دوام ما يوكل الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير
مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الآن اجاب المص اولا بمنع الملازمة وثانيا
بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قوليهما
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى يعدم قلنا لا نم ان قوله تعالى كل شيء هالك
يدل على ان ما سوى الله تعالى يعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته وبالنظر
الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سوى الله تعالى ممكن والممكن بالنظر الى
ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ما سوى الله تعالى يطرأ عليه
العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء
مما سوى الله يطرأ عليه العدم فهو معوض بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق من كون
الجنة مخلوقة الآن وح يكون معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم وانما خصص جمعا
بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها واما بطلان
اللازم فلانا لا نم دلالة قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى اكلها دائم متروك الظاهر
لان المراد بالاكل ما يوكل وعين دوام ما يوكل لان ما يوكل لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون
دائما بل معناه انه كلما فني شيء من ما يوكل بالاكل حدث بعينه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة
طرفة عين

المبحث الرابع في الثواب والعقاب

الرابع في الثواب والعقاب

قال معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله شرع
التكاليف الشاقة فلا يخ اما ان يكون شرعها لغرض او لغرض والاول بط لان شرعها لا لغرض
عبث وهو مستحيل والثاني لا يخ اما ان يكون الغرض عائدا الى الله تعالى او عائدا الينا والاول بط لاستحالة
عود الفوائد اليه والثاني وهو ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخ اما ان يكون الغرض حصول نفع او دفع
ضرر والثاني بط لانه لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو كان ابقانا على العدم
لاستغنينا ولم نحتج الى تلك المشاق والاتعاب لها لكن لما لم يبقنا على العدم دل ذلك على ان الغرض
ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة سابقة
على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من
الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الحكيم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق ومع

من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة
اي منفعة تحصل بعد التكليف وهو المط فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف
فثبت ان الغرض من التكاليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى وحور
عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب الثواب قلنا في
الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في افعاله انه لا غرض
لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يمكن ان يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاعتراف
بها سيما والحق انه لا قبح بالنسبة الى الله وكيف يكون كون الغرض من التكاليف حصول منفعة
سابقة على التكاليف قبيحا منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر الى المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفي
الجواب عن الوجه الثاني ان الآية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب
على الله تعالى بل يدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الله
جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب لمن فعله كقول القائل ان احسنت الي فلك كذا
تقرير الجواب ان يقال لا نم ان جزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب
كون العمل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو على الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي
لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل فلا يعفو الثاني
ان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه بارتكاب
الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل
تحقق الفسوق الوصول الى المشتهى مع الشك الذي في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر
والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تعالى
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تعالى قبيح فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار
والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه وان لم يعذب
العاصي لكنه لا يثيبه مثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم
القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان تغليب خوف العقاب على العفو بالتهديد والوعيد كاف
في الانجام اي المنع وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة
يقتضي الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم فانكم معترفون بان العفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فانه لازم مشترك

فما جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب عقاب الكبيرة في نفسه بل
غاية ما في الباب انها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه
ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر
لا ينقطع لوجوه ثلثة الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من في الآيات الثلث
للعموم يتناول كل من كسب سيئة وكل من يعص الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا
فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفة اصحاب الكبائر وان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين تدل على ان الفجار الذي من جملتهم اصحاب الكبائر يدومون
في النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث
ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب
قبل ارتكاب الفسوق لما بين الثواب والعقاب من التنافي لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية
من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوب
فيمتنع الجمع بين استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى
اي المكث الطويل كثير مستغن عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم
الكافر بدليل قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار
لفي جحيم وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هذه
الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تعالى حكاية عن موسى عم
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب
وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه
وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
ان انتم الا في ضلال كبير فهذه الآية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا
ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وهذا صريح على ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون
كما نزل الله شيئا وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب

ولم يتول فلا يصليها وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا
لا يخزى ونحو الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان
اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع التنافي بين الاستحقاقين بناء على انه استحقاق الثواب والعقاب
وانما يلزم ذلك لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن
سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم استحقاقهما منافاة الاستحقاقين لو كان كل
من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو النقمة الآجلة
اعم من ان يكون دائما او لا وما لا استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط شيئا من استحقاق
العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط شيئا من استحقاق العقاب كما هو مذهب
ابيه اي على مثاله لو استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل ما يستحق عشرة اجزاء من العقاب
فاستحقاق العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق الثواب ويحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب
ولا يحبط وكلاهما باطل اما الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب
وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب
واستحقاق الثواب ما يؤثر في عدم الآخر فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر اما ان يكون معا او على
التعاقب فان كان الاول لزم الاستلزام تأثير كل منهما في عدم وجود معا لان السبب مع كل منهما في عدم الآخر
معا وجودهما حال عدمهما لان سبب تام لكل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا
ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان
يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب ايضا باطل لانه يلزم ان يعود المغلوب المحبط محبطا
غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو ان استحقاق العقاب الطاري يحبط استحقاق
الثواب السابق ولا ينحبط يحبط الاستحقاق فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله والعقاب
على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا
يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله ولا العقاب على المعصية لما علم من انه لا يجب على الله شيء
وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس

المعنى خ
حال واما
علم خ

للعبد ذلك تأثيرا والله تعالى يجعل المؤمن الموفق للطاعة في جناته وفاء بعهده قال عز من قائل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا لمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خير اكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية و لا يرى بمقتضى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيد الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم خص عنه الشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع الوعيد ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الحق من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع واعلم ان البالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان و اما ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وهم كلاهما يقتران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او لم الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريكه اعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثر كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فحينئذ فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع نصف الآخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الآخر

قيل ظ

اتمام

حركات

فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فان القوة الزائدة على القوة الناقصة والمفروض ان الجسمين حركا من مبدأ واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتباينة التي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة واذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فيفضي الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكان الحيوة باقية دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الطبيعة مع دوام الاحراق ودوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول قلنا اما الاول فمبني على نفي الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة الحالة في المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بيانه ان الجوهر وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تأثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يحصل فيه ما هو شرط التأثير فلم يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان لم يتم على ذلك المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك لان النفوس المنطبعة فيها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة يفنى ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل فعل الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متناهية متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية وهذا النحو غير ممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان

زائدة

فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يكون الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة

الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم اسبق القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فانا نسلم ان الرطوبة المتناهية انما تفضي الى فنائها اذا امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وتحلل كل ما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرط الحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس بشرط لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الله تعالى على الخلود وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرى ولا يحترق ولا يموت

الخامس في العفو والشفاعة

البحث الخامس في العفو عن اصحاب الكباير والشفاعة اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب عن الصغائر قبل التوبة وعلى الكباير بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعد التوبة واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكباير قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فسقا من الكباير والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في الغفران فانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على راي المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال تقول رايت الامير على اكله او على ظلم اي حال كان متلبسا به فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني وهو شفاعة نبينا عم لاصحاب الكباير فلانه تعالى امر النبي عم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له

امتثالا لامره تعالى وصيانة لعصمته اي عصمة النبي عم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي عم لصاحب الكبيرة قبل التوبة يقبل الله تعالى شفاعته عم تحصيلا لمرضاته عم لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا محمد عم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عم شفاعتي لاهل الكباير من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي عم حاصلة لاهل الكباير سواء كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عم لا اثر لها في اسقاط العذاب بايات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ووجه الاستدلال بالآية انه لا تجزي نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وما ثبت شفاعة النبي عم في اسقاط العذاب منافيا لمقتضى الآية فلا تثبت الشفاعة ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فيعلم ان الله تعالى نفى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبي عم في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه الآيات بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان حتى يكون متناولة لمحل النزاع فتخصيصه بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عم في حق عصاة هذا ولو سلم فتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

السادس في اثبات عذاب القبر

المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا نص في العذاب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم نوح عم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا الآية وذلك يدل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا آخر اي بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت آخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين ولا الاماتة مرتين احتج المخالف اي منكر عذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان اهل الجنة لا يذوقون الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت آخر لذاقوا مرتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بعمومها وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور يدل على انه لا يمكن السماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن سماعه فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وجود الموت

قبل التوبة ح

الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لانه ح

و يلوح نوح ح

و الآ كذلك قوله ويوم تقوم الساعة وذلك لانه عذاب العقبى لا قامت الدولة به ح

قال الله تعالى احياكم من الناس بقوم من موسى عم وعيسى عم واما ثالثا وعن الثالث ان عدم السماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون

السابع في سائر السمعيات

البحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونطق الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل وقد اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا فيجب العلم بوجودها

الثامن في الاسماء الشرعية

البحث الثالث في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما يقال ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ثلثة معان تصديق الرسول عم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان

قال المص والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله تعالى الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منتفيا عن الايمان فح كان ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ضايعا لانه ح يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا مدح الانسان بحالته باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله وثانيهما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي الى اخر البحث اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط بدليل

الاول انه لو لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان لما اطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل وتقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه الى اخر الدليل لا نسلم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه وثاني الدليلين انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان كذلك لم يكن بضعا وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة في الايمان بالاتفاق

الباب الثالث في الامامة

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما تحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضي الله عنه الخامس في تفضيل الصحابة رضي الله عنهم

البحث الاول في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول في اقامة قوانين الشرع وحفظ الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسمعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجبت المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج النصب مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام فكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون

وهم المنسوبون الى زيد بن علي بن زين العابدين شرح مواقف

عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس دان
البلاد او اغفل عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرأ باس الطاغين المستضعفين
استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان
نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
واجب باجماع الانبياء عم واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه
اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه على قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان قيل يحتمل بنصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيؤدي الى
الفساد او ربما يستولي على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى تزيد
مال فيغصب من الناس اموالهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات
مرجوحة مكنونة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة
عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله تع فلما بينا انه لا يجب على الله تع شيء بل هو الموجب
لكل شيء واذا تبين المقامان ثبت المط وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تع

احتج الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تع بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب
على الله تع اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول
الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان
لهم رئيس يخوفهم يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تع واجب فلان اللطف
جار مجرى التمكين بازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف
ازاحة لعذر المكلف فان الله تع كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يتجه بعدم على
ذلك الا اذا نصب له اماما فان قلت لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انما اردت
حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني
من فعله كما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نم ان نصب
الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع لاحتمال

قال

لاحتمال ان يكون لطفا اذا كان في نصب الامام مفسدة خفية استاثر الله تع بعلمها ولئن سلم
ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب على الله تع ولا نم ان التمكين واجب على الله تع فانا قد بينا
انه لا يجب على الله تع شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل
بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب الامام مثل هذا الامام وكيف
يكون نصب الامام لطفا ولم يكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على هذه الصفة فيكون الله تع
تارك الواجب عليه فيكون قبيحا وقد صدر من الله تع قبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع

الثاني في صفات الائمة المتن الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاول ان يكون الامام مجتهدا في اصول
الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى
في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا راي وتدبير بتدبير امر الحرب والسلم
الى الصلح وسائر الامور السياسية بان يشدد في محل تقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله تع
في مدح اصحاب النبي عم والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن
عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجمع [illegible]
في الصفات الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث يثبت من كان موصوفا بها الرابع
ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن
من تعديه وصرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة ان يكون
مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف يتصور
ولايتهما على كافة الناس لان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة لان الصبي والمجنون
ليسا بعدلين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل
بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون مشتغلا بخدمة احد على
سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله عم
الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد
فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاة من قريش والمولو كما في الحديث الاول ولا يشترط فيه العصمة
ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثني عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الائمة لنا انا
سنبين صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا يكون
العصمة شرطا للامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام والا لزم بطلان العصمة غير واجبة والمشترطون للعصمة

السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين

احتجوا على اشتراط العصمة فى الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام ان المجادف لا لائبه لا يعلم الامة كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتوقيف الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله لكان ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام اخر ويتسلسل الثالث قوله تع خطابا لابراهيم ع انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اى لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاولين بمنع المقدمتين اما الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام فى الامرين الذين ذكرتموهما ولئن سلم لا نم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما الثانى فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا سنبين ان امامة ابى بكر رضى الله عنه صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام اخر والا لما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الاية يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التى تسلم العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم فى مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا

المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة

المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان يحصل بنص الله تع وينص الرسول عم وينص الامام السابق على امامة شخص لسان مستعملة فى ذلك المعنى اى فى ثبوت الامامة انما الخلاف فيما اذا بايع الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اى بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة لهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذى لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل لهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اى انكرت الامامية ثبوت الامام ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تع او من الرسول ع او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم فى امر غيرهم من آحاد الناس فى اقل مهم فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يكون له التصرف فى اقل امر لاقل الاشخاص كيف يمكن له ان يولى الغير على التصرف فى كل الامة الكافة

[margin: وتعيب م]

ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدى الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع ان الامام نائب الله ورسوله عم ولا يثبت خلافته الا بقول الله تعالى وبقول رسوله عم لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف فى امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثانى بانا لا نم انه قد يفضى الى الفتنة حولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهما التحارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عم كما رجحت الصحابة رضى الله عنهم ابا بكر على سعد بن عبادة رضى الله عنهما وعن الثالث بمنع الاصل يعنى لا نم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان الحكم الذى هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا اخلا البلاد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع بانه مسلم ان نيابة الله تع ورسوله لا يثبت الا باذن الله تع او باذن رسوله عم ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما نائبا لله تع ولرسوله عم ودليلا على انه امام نائب لله تع ولرسوله عم

المبحث الرابع فى اقامة الدليل

الرابع اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضى الله عنه وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان امام الحق بعد رسول الله صلعم على رضى الله عنه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر رضى الله عنه وجوه ذكر المص منها خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله تع جمعا من الصحابة بقوله ليستخلفنهم فى الارض وليمكنن لهم بدليل قوله تع منكم فالجمع من الصحابة رضى الله عنهم الموعودون بالاستخلاف اما على ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان وابو بكر رضى الله عنهم ومن قام بالامر بعده بطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان وان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثانى وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف فى الحكم ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلثة فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عم ابو بكر رضى الله عنه الثانى قوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او

[margin: عودون]

او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما قال الداعي
المخطور بمخالفته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم
لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فقوله تعالى لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي
باس والا لزم التناقض ولا علينا لانه قال تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه
ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المخطور بمخالفته ليس ممن ملك بعد علي رضي الله عنه وفاقا ولعدم دعوتهم
الاعراب فتعين ان يكون الداعي المخطور بمخالفته من كان قبل علي وبعد النبي عليه السلام ووجب الله تعالى طاعة
الداعي بقوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كان
طاعته واجبة كان خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه
الثالث ان النبي عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل
النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلوة فتحقق كون ابي بكر رضي الله عنه خليفة في الصلوة بعد وفاته
واذا ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه في الصلوة بعد وفاته عليه السلام ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه بعد
وفاته عليه السلام في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد
ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء
الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي وعباس رضي الله عنهم وبطل
القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه اما الاجماع على امامة احد الاشخاص
الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما
فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر رضي الله عنه وناظره في ذلك واظهر على ابي بكر رضي الله عنه
حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي العباس رضي الله عنه بامامة ابي بكر رضي الله عنه وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر رضي الله عنه غير حق
كان ظلما فيسعى ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه فلو قيل لو كانت الامامة حقا لعلي الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على نفسه قلت
كيف يتصور التقية في حق علي وكان علي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو شانها
وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي رضي الله عنهما واكثر صناديد قريش وسادات الامم كالحسن والحسين
مع علي والعباس رضي الله عنه مع علو منصبه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام رضي الله عنه مع غاية

شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر رضي الله عنه وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية قال يا بني
عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان
الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر رضي الله عنه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير
وكان ابو بكر رضي الله عنه شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي رضي الله عنه لابي بكر رضي الله عنه
انما كانت عن رضى لانه كان مقدما على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل واقرب الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه — احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها
ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص
والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه
يقال للزوج ولي المرأة واخوها ابنها وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يجد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان
الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكورين
في الآية لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
والولاية في الآية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات
المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي
الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو الاولى
بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذا الآية نص على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون
ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأله السائل فاعطاه خاتمه راكعا فثبت
ان عليا رضي الله عنه هو الامام المستحق للتصرف الثاني من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وتقريره ان
ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر المعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن عم الا ان الاول
يدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلكل جعلنا موالي قال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث
وقوله تعالى ماويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم النار على ما قال المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امرأة
نكحت نفسها بغير اذن مولاها او وليها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر
والمعين فيدل عليها الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم
اراد به الناصر واما السنة فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها

واما ارادة المعتِق والمعتَق فظ يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليه قول شاعر الكلابية لما نزل
جار الكليب بن يربوع فاحسن جواره هم الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا
بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا اراد به جاره فاما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا عم
واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن فضيل بن عيينة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظة المولى اما ان يكون
ظاهرا في الاول اولا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل
عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن بها معنى احدها وجب الحمل عليه نظرا الى
انه هو الحاصل بسبب اقتران ما بعده واول الحديث قرينة تصلح لان يفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست
اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الا عمال
لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى
الاولى وقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله عم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف
في اموركم وان نفاد حكمي فيكم اولى من نفاد حكمكم في انفسكم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد
الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى
بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي
مولاه من كنت اولى بالتصرف فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني
قوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه عم كمنزلة هارون من موسى عم
وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عم ثابتة لعلي رضي الله عنه بالنسبة الى النبي صلعم
ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل وللواحد
من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان منزلة من فلان ومنزلة منه اي رتبة له وانه محله انه م
وانه نائبه في جميع اموره وبعد هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينا او مبهمة
الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين الثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق
غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عم الا انه لا نبي بعدي استثنى منه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رض لان من جملة منازل
هارون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله حكاية عن هارون اخلفني في قومي والخلافة لا معنى

لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرف واذا كان خليفة له في حال حياته وجب ان يكون
خليفة له بعد موته بعد بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عم واذا كان
ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي رضي الله عنه الثالث قوله عم مشيرا اليه سلموا على امير المؤ منين
واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامة
اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة ابي بكر و
العباس رضي الله عنهما لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر و
العباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس
انه يجب ان يكون الرسول عم نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه من
سيرة النبي عم اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده قال عم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشا دهم
الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عم اذا سافر من المدينة من سيرته استخلف فيها من
يقوم بامور المسلمين ومن هذا سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل
الاشياء وانفعها واعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر نفسه
وعلى غيره بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على ابي بكر لكان توقفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي
السادس ان عليا افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى
حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا ليس محمد عم
بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي عم وان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله صلعم فضلا واذا كان كذلك
كان افضل الخلق بعده ولان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبيرا وروية
وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عم بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية
اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم والحكماء يعظمونه غاية التعظيم
والفقهاء يأخذون برايه وقال عم اقضاكم علي والاقضى الاعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم وايضا احاديث
كثيرة وردت ناصة على ان عليا افضل منها حديث الطير وهو انه عم اهدي له طير مشوي فقال النبي عم
اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي رضي الله عنه واكل معه والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة ثوابه
وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عم والملائكة عم لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والمراد به
الى النبي عم يجب ان يكون غير النبي عم فكانه قال احب خلقك اليك غيري ولقوله عم يأكل معي وتقديره ائتني باحب
خلقك ممن يأكل لك معي والملائكة عم لا يأكلون وتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي

والملائكة مخصصة بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي ع بعث ابا بكر رضه الى خيبر فرجع منهزمًا ثم
بعث عمر رضه فرجع منهزمًا فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية
فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون
فقال النبي ع اين علي فقيل له انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم اعطى الراية اليه وذلك يدل على
ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة والافضل
يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز
ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لا نم ان الولاية بمعنى
النصرة عامة وانما يكون عامة اذا اضيف الى جمع غير مخصوص بصفات معينة كقوله تع والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوص بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا
يمتنع ان يكون الولاية المخصوصة في الله تع ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى
النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية
في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد الذين امنوا في الآية علي واكفاؤه واما قوله ع
من كنت مولاه فعلي مولاه من باب الآحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي الدارمي
وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة قولهم لفظ المولى يحتمل
الاول قلنا لا نم ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد احدهما
بمعنى الآخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان
ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله ولئن
وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى لكن لا نم ان المراد الاولى بالتصرف فيهم بل يمكن ان يكون
المراد اولى بهم في محبتهم وتعظيمهم وليس احد المعنيين اولى من الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الا
من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نم قوله ع انت مني بمنزلة هارون من موسى يعم كل منزلة كانت
لهرون فانه من جملة منازل هارون من موسى ع انه كان اخا لموسى ع في النسب وشريكا في النبوة ولم يثبت شيء من ذلك
لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد واحد قلنا لا نم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات
التعريف مثل دخول لام التعريف وحرف النفي ثم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس
على طريق البدل لا ان يكون متناولا لكل واحد واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام
والظاهر ان معناه تشبيه علي بهارون في الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نم انه من منازل

هرون من موسى ع الاستخلاف بعد وفاته بل غايته لا يلزم مثل ذلك في حق علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في
حال حيوته قلنا لا نم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الموصوف بالخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة
عن الآخر اولى من العكس وقوله تع حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو ما
موسى ع واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص يقوله لو لم تقدر استخلافه لم يكن له القيام
مقامه في التصرف وهرون ع من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى ع ولئن سلم انه
استخلفه في حال حيوته ولكن لا نم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني فانه ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي
الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته
واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصوره لا لانه للعزل عن الخلافة فيه لا يكون
عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا
فلا نفعة ولئن سلم ان ذلك عزل له لكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في
النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نم
وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص ولا نم عدم النص في شان ابي بكر رضه وعن الخامس ان تفويض امر الى
المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امام شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل
الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل والدليل على ابي بكر قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر رضه او علي رضه بالاتفاق والثاني هو ان يكون المراد به عليا ممنوع
لان الله تع ذكره وصف الاتقى بقوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بها
لانه ما انفق لعلي ان انفق ماله يتزكى ولان علي كان في تربية النبي ع وانعامه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن
المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر رضه فيكون ابو بكر الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تع
ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من كان اكرم عند الله تع كان افضل فابو بكر افضل وقوله ع ما طلعت شمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر رضه
واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا لابي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي رضي الله عنهما
والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله ع ان ابا بكر وعمر رضه هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقوله ع ليؤم الناس ابو بكر وتقدمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وانه يدل على انه افضل وقوله ع وقد
ذكر ابو بكر اين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي رضه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر رضي الله عنهما

المبحث الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله صلعم والكف عن مطاعنهم وحسن
الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى
عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالجهاد وصرف الاموال وقوله عم لا تسبوا اصحابي
لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
يوشك ان يؤخذ ممن يؤمن بالله ورسوله عم كيف يجوز ان يبغض
من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل من المطاعن فعلى
تقدير صحته له محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل
ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم
الجميلة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين و
جعلنا الله بهم متبعين وعصمنا
عن زيغ الضالين وبعثنا يوم
الدين مع الذين انعم الله
عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا

الحمد لله على التمام ولرسوله افضل السلام